民國叢書

第二編

·43·

文化·教育·體育類

文化與人生　賀麟著

評中西文化觀　楊明齋著

知識與文化　張東蓀著

上海書店

評中西文化觀

楊明齋著

序

這本書是拿大多數社會生活的實事及其歷史來批評東西文化及其哲學，先秦政治思想史，農國辨上的中西文化觀的。文化爲社會生活，可也是由社會生活而產生；他並不是憑恐而來的東西。只用不被自已的「地位」騙了肯走到大多數社會生活方面去觀察，就不難看出文化與生活相應的實在情形。離開社會生活的實事講文化，猶之乎離開人的生理高談心境。

民國十三年六月一日楊明齋序於北京

評中西文化觀目錄

評中西文化觀

卷一

評東西文化及其哲學

（梁漱溟先生著）

說明書的內容：全書共分五章，第一章爲緒論，是批評別人對於東西文化之不注意及見解的不對或不澈底，第二三兩章是解釋及證明東西文化之如何，第四章是解釋西洋中國印度三方面的哲學之影響於生活之結果。第五章是說世界未來之文化與我們今日應持的態度。全書之大意是排斥理智與科學發揮直覺與情感的生活，

第一章 以人的意欲爲文化的根源及意欲方向不同產出文化即異之錯誤。

梁漱溟先生在第二章三十四頁上說：「我以爲我們去求一家文化的根本或源泉有方法，且看文化是什麼東西呢？不過是那一民族生活的樣法罷了。生活又是什麼呢？生活就是沒盡的「意欲」（Will）—此所謂意欲與叔本華所謂意欲略相近，—和那不斷的滿足與不滿足罷了。」「通是個民族，通是個生活，何以他那表現出來的生

活樣法成了兩異的采色？不過是他那爲生活樣法最初本因的意欲分出兩異的方向，所以發揮出來的便兩樣罷了。然則你要去求一家文化的根本或源泉，你只要去看文化的根源的意欲，這家的方向如何與他家的不同。你要去尋這方向的怎樣不同，你只要從已知的特異采色推他那原出發點，不難一目瞭然。」

甲、他拿「民族生活的樣法」來解釋文化，——雖然他說的那種民族生活的樣法是已有文化的民族生活之樣法，然則仍舊不免令人懷疑到無文化的民族生活之樣法，就不算樣法麼？或是說不算生活麼？——我以爲不甚妥當。因爲無文化的——漁獵時代——民族生活，也有個樣法，可是斷不能說他有文化。文化這件東西是人類生活演進後而纔有的。這一點關於求文化的根本或源泉也很重要。因爲文化之由來，以空間而論是多方面的，就時間的關係說當從初民起。似乎不可把民族當漁獵畜牧時代的生活樣法置之不問。民族當文字未有以前的那些歌謠，幻謎，瞎話，小說故事等類，包含着民族最初與自然現象接觸時得到的驚奇眞美的天然環境的現象和眞誠的人情實事，極形豐富。這些東西由民族之最初起，一代一代的傳下來，直傳到文字產生及學校與家

庭教育至相當的程度後，他的痕跡還存在，而其情境早已深入民族腦中為遺傳的東西了。他於後來構造文化有莫大的關係。我以為與其說文化是一民族生活的樣法不如說文化是補助生活的方法。

（乙）拿沒盡的意欲和不斷的滿足與不滿足來解釋生活，我也以為不很妥當，因為人類的意欲是生理之要求，藉神經系的一種表現，所以有時神經系受了病而意欲也隨之失了平常的作用，可是仍然生活。讓一步說。即令生活是沒盡的意欲，但是也應分別人類下等動物與植物，而梁君有時似乎是專指人類生活而言，有時似乎是指一切生活而言，弄得使人莫明其妙。請看他（在七十一二三頁上）生活之說明道：生活就是『事的相續』……這個差不多成定局的宇宙『眞異熟果』是由我們前此的自己而成功，這樣的這個東西可以叫做「前此的我」或『已成的我』。而現在的『意欲』就是『現在的我』……所謂「前此的我」或「已成的我」就是物質世界能為我們所得到的如白色聲響堅硬等皆感覺對他現出來的影子呈露我們之前者。而這時有一種看不見聽不到，摸不着的非物質的東西，就是所謂『現在的我』。這個『現在的我

大家謂之「心」或「精神」就是當下向前的一活動。是與已成我－物質－相對待的……所謂生活就是「現在的我」對於「前此的我」之奮鬬……「前此的我」爲我當前的礙，當前爲礙的東西是我的一個難題。所謂奮鬬就是應付困難解決問題的。差不多一切有情－生物－的生活都是如此，並不單單是人類爲然。

我們看了這段「意欲」和生活的解釋，實在格外覺着發悶，究竟這個現在的意欲就是「現在的我」是指人類的意欲而言，還是指凡是動物及植物的意欲都是如此呢？照前半段之「這時有一種看不見聽不到模不着非物質的東西，就是所謂「現在的我」大家謂之心」看起來，這個「現在的我」「大家謂之心似乎是專指人的意欲而言。但是後半段之「所謂生活就是「現在的我」對於「前此的我」之奮鬬就是應付困難解決問題的，不差多一切有情的生活都是如此，並不單是人類爲然」這又似乎不分人類與動植物了。難道說梁君所說的意欲草木也有麽？即令有，那麽禽獸草木人類的意欲是一樣的麽？例如植物之生只有要求，並沒有甚麽意欲。然而却不能說他不是生活。再如初生之小兒哇哇的叫。無論給他何食，凡是能吃下去的，他便吃。這種生活的現象，只

可說他是一種要求，不能說他是意欲。再如神經受病者，其意欲沒有標準，幾乎完全失了作用，—痴人也可生活，—寄生。所以意欲並不能代表生活本身。無論是甚麼生物，凡是有生者，都有要求。這個要求倒可以代表普遍生物之生活的本身。梁君豈不知這點粗理，但是要維持他「只認主觀的因」之說法，不得不把意欲來代替要求。

滿足與不滿足，這個公式也不適用於各種生物的生活。例如下等動物的生活，差不多都有他的天然一定的要求：生於水者離容於陸，生於陸者則不適宜於水，適宜於巢居者則不能居於穴，適宜於穴居者離棲於巢。其飲食起居行動，往往都有定數：例如馬牛不肉食。是像這樣的生活，多有一定的要求，無所謂滿足與不滿足。讓一步說。就算他是一種滿足與不滿足，然而也應分別人動物及植物之不同。無奈，梁君並不如此。且看他的滿足與否之解釋：（一）「可滿足者，此即對於物質世界—（已成的我）—之奮鬬。這時只有知識力量來不及的時候，暫不能滿足，而本是可以解決的問題。譬如要求升天，因為知識力量不及，所以不能滿足，而自發明輕球，也可滿足。（二）滿足與否之不可定者，如我意欲向前要求時，為礙的在有情的（他心），這全在我的宇宙範圍

之外，能予我滿足與否，是沒有把握的。如要求旁人不恨我。(三)絕對的不能滿足者，此即必須遵循的因果必至之勢，是完全無法可想的。如要求永遠不老死。(四)此條與以上三條不同，是無所謂滿足與否做到與否的。這種生活，是很特異的，如歌舞，音樂，以及種種自然的情感發揮，全是無所謂滿足與否或做不到的。」(七十六頁)

就這四條滿足與否的解釋，似乎是專指對於人的生活而言，其範圍不外乎人的生活是如此的。例如一條之取譬發明輕氣球，二條之取例我要求旁人不要恨我，三條之求永遠不老死，四條之言歌舞音樂，以及種種自然的情感發揮。這些生活的現象只有人是如此的，而他生物之生活是不能的。但是他在七十六頁上解釋生活道：（生活就是「相續」唯識把有情——就是現在所謂生物——叫作（相續）。又說、所謂生物只是生活……生物或生活實不只以他的「根身」——「正報」——爲範圍，應統包他的「根身」「器界」——「正報依報」——爲一個整個的宇宙——唯識上所謂眞異熟果——而沒有範圍的……盡宇宙是一生活，只是生活，初無宇宙。

照這種生活的解釋看來，明明的不是專指人類的生活而言可知。且這四條解釋生

活之滿足與否，並不盡然；例如第四條之言，「歌舞音樂以及種種自然的情感發揮，全是無所謂滿足與否或做到做不到的」。其實歌舞音樂是一種抒情的興味，興盡而止。這種現象很可以說是可滿足者。又在七五頁中之第三層修訂。所謂生活就是「現在的我」對於「前此的我」之奮鬬的解釋道：「人類的生活細看起來，還不能一律視爲奮鬬……如樂極而歌，興來而舞，乃至一切遊戲音樂歌舞詩文繪畫等等情感的活動，遊藝的作品，差不多都是潛力之抒寫，全非應付困難或解決問題的，所以亦即全非奮鬬。我們說這些事與奮鬬不同，不單單因爲他們是自然的流露而非浮現於意識之上的活動，也因爲其本性和態度上全然不同。」

這一段修訂也一樣的不妥當。一切情感的活動和藝術的創造以及各種精神上的表現，依我之見，都是人類生活的奮鬬。詩人見境生情而爲詩，或由聯想而成文，常人與來而歌唱出音，盡興而止。這都是人類解決抒情的生活問題之一種奮鬬。人類生活之精神上的痛苦也是一種痛苦，不能說物質的生活上受痛苦是痛苦，而精神上受痛苦不算痛苦。音樂家作樂，繪畫家繪畫，遊戲者遊戲，創造家創造，無一而不是表現他的情

感生活。假使有人禁止他作這種生活，他立刻就會感到痛苦。若要解決他這種痛苦，則唯有聽他作去。不能因爲他的本性和態度上不同，就說他不是一種生活的奮鬬。總之，與其說生活是沒盡的意欲和滿足與不滿足，不如說生活是沒盡的要求和不斷的應付。這種說法比較適用的普遍一點兒。無論他是甚麼生物都有要求比較也都有應付。

（丙）梁君以意欲的方向不同來解釋民族文化的不同，我以爲不妥當。何所據而以爲意欲的方向不同便是民族的文化不同呢？原來是梁君認定意欲爲產生文化的本因。據梁君說：「生活的根本在意欲，而文化不過是生活之樣法。那麼，文化之所以不同由於意欲之所向不同是很明白的」。（七九頁）他既認定文化之產生是由於意欲，意欲的方向不同，便是文化的各異。那麼，世界的民族文化有多少不同，即有多少不同的意欲方向。世界人類的意欲有多少不同的方向，應有多少不同的文化。究竟世界民族有多少意欲不同的方向呢？又有多少不同的文化呢？據梁君的觀察世界民族大約有三種意欲方向，即人生有三路向：

（一）向前面要求就是奮鬬的態度遇到問題都是對於前面去下手。結果，就是改造

局面使其滿足我們的要求。這是本來的路向。

(二)對於自己的意思變換調和持中：就是遇到問題不去要求解決改造局面。就在這境地上求我自己的滿足，變換自己的意思不想奮鬭，而是回想隨遇而安。他所持應付問題的方法，只是自己的意欲的調和罷了。

(三)轉身向後去要求：走這條路向的人其解決問題方法與前不同，遇到問題他就想根本取消這種問題或要求。這也是應付困難的一個方法。但是最違背生活本性。因爲生活本性是向前要求的。凡對於種種欲望都持禁欲態度的都歸於這條路。（七八九頁）以上所言的這三路向是那種文化呢？梁君說：

(一)走第一條路的是西方文化，

(二)走第二條路的是中國文化，

(三)走第三條路的是印度文化。

梁君觀察世界文化和民族生活的態度，既得出人數生活的意欲有這三個路向，所以他就又把如何是西方化及如何是東方化的答案以公式表出：

(一)西方化是以意欲向前要求爲其根本精神的，或說西方化是由於意欲向前要求的精神產生「賽恩斯」與「德模克拉西」兩大異采的文化。

(二)中國文化是以意欲自爲調和持中爲其根本精神的。

(三)印度文化是以意欲反身向後要求爲其根本精神的。

以生活的根本在意欲。又以意欲力向如何爲文化不同之產生的根本原因，這固然是大半由於梁君的主觀的觀念太深之故的主張。然而斷定中國西洋印度的文化態度，實在是不能說他全遏主觀的觀念所致。中國西洋印度民族的生活，的確有不同的三種態度。這是不能否認的實事。不過不是由於意欲的作用罷了。西洋中國印度的生活與文化之不同的所以然自有歷史之客觀的實事去證明，昭昭然若揭用不着拿主觀的觀念去解釋。這話我們於末卷說明。現在且說人類的意欲是什麼人類的意欲並不是人類生活的根本，更不是產生文化的本因。人類生活的根本原來就是那些養生的物質。意欲是人類生理之要求精神經系的一種表現。他受生理之要求的支配且傾向物質之美。例如飢時其意必欲食，渴時其意必欲飲，寒時其意必欲衣，悶時其意欲必

要抒情如見美景之現象，其意欲之情境必有動之傾向聞美聲音，其意欲必要發作、見一美一醜之色，其意欲必向美而避醜，遇一襤褸垢面之乞丐，則意欲必以爲憐，遇一美貌衣冠楚楚之少年，則意欲必以爲羨。這種人生之自然現象，雖有教育時刻的磨滅不令他憐貧愛富可是於不知不覺之中人生是要如此的。除非是梁君否認這個實事，不然，則所謂人類意欲者就是人生的一種工具。他與眼耳鼻等是一樣同屬於生理支配的。要知道意欲失了作用，人是可以生的。離開物質，則生是不成功的。若說生全靠物質則后若說他以意欲爲主則不可。文化之產生及其不同的原因甚複雜，其中之最要者以地理經濟爲主，教育次之，民族的遇合又次之。人生受經濟的條件支配，是生理之自然的作用。意欲又受生理的支配。文化由於地理經濟教育等的原因產生後，他又能創造產生的經濟，所以文化有調節發達經濟之能力。

人類的意欲具有前進求榮脫痛苦的一個方向，並無向後走的路向。所謂不同，並不是方向不同，是求生榮與脫痛苦的步驟不等。何爲步驟不等呢？原來是人生意欲都是向前要求，到了途中所遇的境遇－經濟之變遷民族的互相通商歸化戰爭教育等類

——不同，隨亂了步驟。這個時候，意欲仍是向前要求。沒遇特別境遇之平常生活的意欲是這樣落水思命，得命思財，得財思榮，得榮思長生……這種向前奮鬪的精神是人之常情。遇有特別境遇的人及有特別情感者則或亂了步驟前進。其情形是這樣：或不要命而求榮，或舍生而求解脫苦痛，或要財不顧命，或幻想得長生等。類像耶蘇釋迦之舍生，中國古代昏君之求仙謀長生，道士和尚之修行都是遇有特別境遇或有特別情感。他們的步驟無論怎樣亂，仍舊是向前奮鬪。就個人而言，意欲除受生理的使命外，是遇境生情的。其情形如下：例如（一四七頁上）說佛未出家時發見了人生上的問題，使他心動情搖，屏去左右，思維莫釋——意欲變態——約訂有四次：太子出遊，看諸耕人赤體辛勤，被日炙背，塵土坌身，喘呷汗流，牛縻犂端，時時捶掣，犂稿研領，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉，犂揚土撥之下，皆有蟲出，人犂過後，諸鳥雀競飛呑啄取食。太子見已，生大憂愁，思念諸衆生，……第二次遇老人，第三次遇病人，第四次遇死人。每次屏人默坐，慘切憂思，不能去懷……頭一次的問題意思是說「衆生的生活都是相殘」因此佛教有不殺生不肉食並菜蔬也不割採。由這種眞誠的情感立志要求脫離」。就

梁君所引這一段話，即足證人類意欲之變化是受物質及自然現象支配的。何以呢？所謂雀鳥吞啄飛蟲，人老病死之殘，都是屬於天然及物質的作用，並非人類意欲所能如何。所謂耕人赤體辛勤被日炙背，塵土坌身，喘呷汗流，牛縻犂端，時時捶擊，犂槁研領，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉之悲，都於文化之高低有關係：文化高了用機械代人力與牛力也許免去這種悲景。可是太子見了這種悲慘的光景，立刻就會憂愁起來，如同鋼刀刺心。這是何等的痛苦！從此大發慈悲觀念，大變意欲，決定棄去他那貴族太子的宮中幸福獨遊荒山大野，創造萬世不朽之超度衆生的大佛教，這是何等的仁慈！雖然，假使令太子處中國的太子那種生活永遠不敢叫他出宮選天下之美女以爲樂，聚天下之美食以爲食，衣以爲衣，恐怕他永遠不能見這種平民生活—耕農—的悲慘，也永不能發生這種眞誠的情感。如此說來，物質與自然及文化支配意欲是無疑的了。太子之棄幸福遊荒山創教超度衆生，正是免他的痛苦。他心目中的人類世界只是痛苦，衆生一日不脫離他一日痛苦難受。他走這條路正如平常人走求生榮脫痛苦及那些寄生的道士和尙喇嘛僧侶牧士之走修行不死求靈魂上天的那條路是一樣；所差者不過生

[illegible]遇及情感不同罷了太子之行爲是出於見貧所生的眞誠情感道士和尚之行爲是出於害生的幻念由此觀之可見人類意欲沒有不是向前的

就社會方面而言民族的意欲是由各個體而集成的，也只是受自然及物質支配的例如元代的成吉斯汗之建國，其疆域跨有歐亞兩洲較羅馬之建大帝國尤過之而無不及可見羅馬帝創造文化而蒙古則否，並不是羅馬人之意欲向前而蒙古人之意欲向後或者[illegible]蒙古人的意欲向前較羅馬人還要高些—而是蒙古人的根據地與羅馬人的不同換句話講就是蒙古人所享的天然物質與羅馬人不同所以至今外蒙仍舊未脫離那種遊牧生活和遊牧時代的民族情境由此觀之可見民族文化之不同並不是由於人類的意欲之不同而是由於境遇不同其實梁君何嘗不知這點粗淺的理。請看他在一百六十頁之印度文化之所由產生章中說大約印度當時因天然賜予之厚，生活差不多不成問題他們享有溫熱的天氣，沃腴的土地豐富的雨量，菓樹滿山穀類遍地，不要怎樣征服自然纔能取得自己的物質需要而且天氣過熱也不宜於操作，因此飽足之餘就要問那較高的問題了」就這一段話可見人類生活非先把

物質的養育安置妥當是不能講到高等文化的了。就此足以証明那些創造哲學物理化學人生哲理及自然科學的意欲，非先有人或自己把生活必需之養育的物質備置妥當是不成的那麼人類的意欲不爲文化的根原可知。

（丁）以各民族的文化之特異采色推他那原出發點—意欲方向—即能一目瞭然其走的那條路向。這明明的是曲解文化的來源，且看他的證明

（甲）在八一頁上說原來西方人的生活當古希臘羅馬時代可以說是走第一路向。到中世紀一千多年，轉入第三路向，比及文藝復興，乃又明白確定的歸到第一路向來，繼續前人未竟之功，於是產下西洋近代之文明，其關鍵全在路向態度之明白確定，可知自古希臘羅馬是走的第一條路，那據梁君說（八二頁）西洋文化自來希臘與希伯來以羅馬的特生的希臘思想論中之說希臘人（一）無間的奮鬬，（二）現世主義（三）人之崇拜（四）人神之崇拜爲根據便自信不疑的決定他是走第一條路—莫說羅馬的特生之希臘人的思想論不無一部分之遺漏，—如古希臘之倫理及詩中所言的那些迷信最易限制思想自由的也不少—即令所言皆是也應注意到希臘人所處

之天然地理的環境及其自古迦南之與他民族接觸而雅典斯巴達波斯等之戰爭依我之見不論西洋古文化之來源便罷若論呢則應當注意到埃及腓尼基巴比倫波斯等之文化。原來是希臘人自古通商與巴比倫波斯埃及不能無所接觸。民族與民族之接觸時，首先互相傳遞者便是那些有形的技藝與藝術的作品及戰爭的器具，如西洋文化之傳到中國者以有形之砲火戰艦算術地圖等爲最先埃及爲最古民族而其工藝技術非常的精例如那有名的金字塔直到如今還有可觀的遺跡。

何以知道中世紀一千多年西洋民族文化則轉入第三條路向呢八二三頁上說原來西方自希臘人走第一條路就有許多科學哲學美術文藝發生出來。羅馬人順此路走又產生了政治法律到後來流弊縱淫驕奢殘忍風化大敝幸得基督教維持然而基督教本來自希伯來其教義想出離這個世界入那個世界—上帝天國—翻身向後—第三條路—走於是人們不重現世一切文化哲學都歸教會把持爲宗教的奴隸史家稱這個時代爲黑暗時代」原來是梁君上了史家的當。史家有時爲方便起見籠統看比較古希臘文化今北歐民族文化故說中世紀爲黑暗時代。若求西方各

民族文化的來源，則却不應隨着史家那麽講。中世紀要作光明黑暗兩方面觀。何以呢？因爲那個時代牽涉到文明野蠻兩種民族。細說其這段故事來很長，姑且說個大概：中世紀是北歐各民族厥興時代。這個時代莫說希臘文化哲學文學在羅馬變了狀態，沒立下根深葉茂的基礎，卽便算他立下基礎，也經不起那些從山林突然出來的野蠻民族摧殘。這種情形如同五胡亂華元淸滅中國是一樣。在這個時代中國文化史上就有黑暗光明兩個時代並行，在中國爲黑暗時代，在五胡及蒙古乃爲光明時代。中世紀之交北歐諸野蠻民族厥起：最大者曰日耳曼族分爲哥德法蘭薩克森阿拉曼尼等族，蟠據歐洲中部，野蠻勇悍好鬬，屢寇羅馬邊境。匈族自亞西亞西徙與歐洲諸民族交戰日耳曼諸族建國，盎格羅朱特薩克森等族入不列顛建英吉利國。穆罕默德之回教興起，而開薩拉森帝國之基。蒙古民族之西征。斯拉夫族之建國。這個時代雖有基督教會之敎權十字軍東征之黑暗，僧侶之作惡橫暴，各國之互相殘殺成一片，可是都有光明黑暗兩方面。在希臘羅馬民族視之比較爲黑暗，而在日耳曼法蘭西英以及回教各民族視之則爲光明。因爲這些遊牧民族只知以勇悍好鬬戰爭爲能，并沒見過甚麽文化

頂不曉得甚麼是希臘文化。所以他們乍離了那種樹林子與野獸同居的生活，得着基督教，如同餓肚子漢得着美食一般，遂大嚼特嚼的吃下去，以爲這就是人類世界至高無上的文化。

講到文藝復興之原因雖甚複雜，然而究其最大者有三：（一）北歐民族所處之地較寒，經濟的生活困難，其民族重實際生活，對於社會上的政治經濟組織，易於固結團體，集合競爭之力，所以自中世出山林以來爭雄建國，不久就有政治上的創造，社會組織之發明，如英之不成文憲法是。（二）北歐民族之文學哲學上的文化在文藝復興前，除所謂經院學派外，簡直的可以說半點沒有，而其民族性由地理之關係以致多直誠沉鬱，意志堅決，最適宜於生活的創造。且社會之歷史淺，一切習尙也傳染的不深。（三）基督教會當權弊至極，以致妨碍北歐民族之經濟發展的要求，故兒有宗教的革命，總之北歐民族自山林出來，第一步尋生遇着基督教，便如餓似的吃下去，第二步尋生遇着學術文藝，更是正對胃口，乃吸收了，繼續着創造近世文明。由天然地理的關係，歐洲民自然的分了南北兩大民族性，而其中則又有各異，南爲希臘意大利等，北爲

英德法在文藝復興初希臘之學術文藝哲學等只有傳到北歐民族之功，而後自己的反不如人家後邊的興旺。在這裏可以看出關於社會改造及文化的輸入之幾個重要問題

(一)天然地理經濟於文化之產生有莫大的關係。

(二)人類歷史是由於最初起而往下遺傳的。所以各種民族有各民族的異別性情。不過其間有時些微罷了。

(三)凡是自己有文化的民族，就不容易吸收外來——除切於生活的實用的工藝等外——的文化。而其自己的文化愈深，民族的歷史愈久，則其抵抗外來的文化之力也愈大。就是吸收了外來的文化也必改其本來的面目。

(四)凡是自己沒有文化的民族乃容易吸收外來的文化。

總其前說來講，這三條歐洲民族文化並沒有甚麼起先走第一條路，中世紀轉入第三條路，而後是文藝復興又恢復了第一條路。民族歷史是整個的，不容易同機械一股，隨便可以顛倒。希臘文化到如今還是在他手裏，同前差不多並沒有甚麼大加大減

仍舊還是走的第一條路。羅馬民族從林中蹶起建國，吸收了點希臘文化，把其眞面目變了一變，到如今還是羅馬文化也還是走的第一條路。英德法等從樹林中起來建國，吸收了希臘與羅馬的文化，大加增減產生了近代文化，從初至今仍是走的第一條路。往後那就不可知了。

(乙)梁君根據只認主觀的因其餘都是緣的觀念說「歐洲人精神上有與我們不同的地方，由這個地方既直接有產生「德模克拉西」之道而間接的使經濟現象變遷以產生出如彼的制度」。(六九頁) 又根據中國印度沒有像歐洲那樣的經濟變遷之實事，證明馬克思唯物史觀的錯誤(六八九頁)說：如果歐亞的交通不打開，中國人的精神還照千年來的樣子不變，那中國社會的經濟現象斷不能有什麼變遷。如果回族同歐人不去侵入印度，聽着印度人去專作他那種精神生活，我們能想他那經濟現象怎樣進步麽？所以我以爲人的精神是能決定經濟現象的。又以這個事實來證明巴克爾(Bulkle)之歐洲地理形勢是適宜於人的控制天然這是歐洲文明發展的主因爲不對。更以此駁米久博士之說中國地大物博無發明自然科學之

必要爲錯誤。並以幾何天文算術力學等與食物不豐勒勞爲活連綴不上，證明金子教授之以食物不豐勒勞爲活所以要發明自然科學征服自然的說爲極粗淺的臆說」

以上這一段話共計起來有一個總錯誤就是梁君把經濟教育政治混爲一談。「德模克拉西」比較是屬於政治方面的。要知道歐洲今之「德模克拉西」之所以產生，至少須要研究以下的幾個問題：(一)歐洲各民族之前後出山林及建國的歷史(二)各民族之互相通商戰爭——亞美非等之殖民及其外交，並開闢新世界之歷史，(三)基督教之教義及其宣傳的方法與組織以及宗教戰爭教會霸權等等。科學是屬於教育的。要知道其科學之產生至少須研究其生產之經濟狀況和其各民族互相接觸之戰爭及政治與教育的要求。經濟是屬於生活的，要知其經濟之變遷的由來須研究其天然地理及各民族之互相起而建國戰爭之歷史。要知道歐人之精神之所以與我不同，除須知其經濟教育政治的情形外還要好好兒的讀那部新舊約全書凡是研究歐人之平等自由對於生活之奮鬪的精神，首先要懂得新舊約全書的內容。

精神是生理之集合的一種表現。他與生理有密切的關係。生理是受物質支配的，所以

精神隨人的氣質而變遷：初生的小兒氣質不完全而精神則不足，壯年氣質完全而精神亦強，老年氣質衰而精神亦弱，體質弱而神氣虛，精神有時雖病，而生依然存在，物質不存則生滅。人類精神之不同除由於生理上之發育的關係外，要看教育如何而定。可見精神這件東西不但受經濟的支配，並且還要受教育的轉移，不然，則人類教育不要也可，以下要把[illegible]君以上之駁文分開來說

（一）看以上的[illegible]事和人之常情的粗淺理便能證明梁君以人類精神之不同為產生「德謨克拉西」的主因，這是錯的。

（二）中國印度沒有像歐洲那樣的經濟變遷，這是實事。如果歐亞交通不開中國印度人的精神還照千年來的樣子不變，那麼，中國印度的經濟現象不會有什麼變遷，這種實事我十分承認可以說是很對的，雖然，這種實事幷不能證明馬克思的經濟決定人類的意志的唯物史觀的原理為錯誤。假使如梁君所云之意則中國的經濟五千餘年不能脫離農業的組織而進入工業，是由於精神不同；而精神不同是由於我們的先哲之人生觀不同的教令，人生觀不同是由於天才；如果這話能成真理，則是人的精神能

決定經濟現象。無奈事實并不這樣，就我們的農業經濟歷四五千年不變，在儒家的眼光看着好像是人類精神支配經濟，或決定經濟。因爲他們習慣了經濟除外的教育和無治主義的心理。其實事是大多數—百分之九十—受苦的農工商的生活實在是被經濟決定，受經濟條件支配的。他們的意志是隨着經濟的條件決定的。老實說，那些離開經濟之間的儒士官僚也是受經濟的支配。他們的意志精神較農工商還要受經濟決定完全是隨着經濟轉移几不能創造經濟而寄生者的意志精神人格品行尤其是被經濟決定。這一段話太長我們於末卷說明。

（三）「思想只是人類意志是被經濟決定的，并沒說文化教育不能有補於創造經濟生產的能力，中國印度的經濟不進是由於天然地理與教育。」可是要知道於不進之中也有意識的支配。至於歐洲民族在那種經濟不斷的變遷狀況也是受他的支配是無疑的。

（四）「米久博士說：『中國地大物博無發明自然科學之必要。』」這話一部分是對的，一部分是錯的。其錯處是他只承認成文的科學爲科學，而忽略了不成文的科學。他把科學

看成一種讀書者的專產品，這實在是誤解科學的價値。梁君也說「單爲用而不含求知的意思其結果只能產出手藝技術而不產生科學—中國即其好例」。（六七頁）他們只當是凡把那件物或那件事的成敗造就的因果原理寫在紙上，算科學；否則只算手藝或算經驗的一囘事。梁君的理由是以爲讀書人創造科學爲求知工人只爲用而不求知或不運用思想，故不爲科學。這實在是誤解科學的眞義。科學不是士的專產品留作擺架子裝觀開圖書館……中國四千餘年以來，國之所以立，雖沒西歐那樣成文的征服自然之科學，可是那不成文的科學是有的，不過儒家以無治主義治國及經濟除外的教育，沒把他寫在紙上罷了。他們的價値散而不集，陰而不顯，所以似乎是無其實離了他是不會立國的。

（五）巴克爾說歐洲地理形勢是適宜於人的控制天然，是歐洲文明發展的主因。除其中尙有一部分民族前後興起之互相競爭生活也爲主因外，可以說是不錯的。

（六）梁君以幾何天文算術力學與食物不豐勤勞爲活連綴不上。駁金子教授之因食物不豐要發明科學征服自然之說爲腹說，怕梁君自己錯了。梁君只就現時的歐洲民

族生活或是文藝復興後的生活來觀察爲何天文等的科學，而疏略了人類最初的生活要求的征服自然的無文的純粹經驗科學。所以纔說幾何天文與食物不豐之生活無涉，試問常居的「一二如四的理」不是爲幾何學的根基麼？紀年月日的日月年不是爲研究天文的初步麼？蒸饅頭食的資力不是發明機械的原則麼？老實講，離開日用常行的無文的純粹經驗科學，而成文的科學無由產生。就是現在學校中所研究的幾何力學也是爲工廠中用。工廠中的工作與食物不豐連綴不上麼？恐怕不是罷。就是歐洲人所發明的那些大炮戰艦也是爲爭奪市場及殖民地而用的，他與食物不豐沒有關係嗎

（丙）第八八頁上說「征服自然是借着科學纔得到的，尤重於經驗科學。這經驗科學是從小島開發出來的。但是不先有希臘傳到大陸的抽象的科學——爲自然之母的科學——也不成功的。」據歷史告訴我們說征服自然這件事是由生命之要求先經本能繼之以經驗漸漸的而纔做到的。例如先用本能捕魚捉禽，繼之以思想畜牧，再進而種食，更進而製造工具。先利用天然之水，繼之以用火，再進而利用田。先用本能爲求

用的工具繼之以經驗所得石木爲器具再進而用思想製造粗笨的工具，更進而利用思想製造機械的工具。這種步步進都是爲生而奮鬪人類世界的征服自然都是由於人生之要求漸漸的創造的，不是現成的。譬一步說，即英島之經驗科學是借着希臘的抽象科學纔做到的。那麼，希臘之抽象科學又是怎樣做到的呢？梁君說「希臘人之所以能產生科學是由愛美愛秩序以優游現世界的態度研究自然，來經營這種數理幾何人文之類甚不多拿他作一種玩藝的。」世界人類凡是沒遇過特別困阨遇及生存特別性情者沒有不愛美愛秩序優游現世的。例如中國人之愛山水字畫雕刻玩物美術生活的秩序以現世爲快樂的那種態度，恐怕比您何民族都高。（這是梁君的所愛說的中國人之生活態度）何以不產生如希臘人的那種抽象科學呢？即令希臘的抽象科學是由於作玩藝得到的，那麼，英島的經驗科學又是怎樣開發出來的？梁君說（由於意欲向前走第一條路。例如八十頁上說：（一）西方文化之物質生活方面現出征服自然之采色，不就是對於自然向前奮鬪的態度麼？所謂燦爛的物質文明，不是對於環境要求改造的結果麼？（二）科學方法要變更現狀，打碎分析來觀察，不又是向前

面下手克服對面的東西的態度嗎」這一段話自己就把前此的話完全推反了。何以見得呢？既言英島的經驗科學之產生是由於意欲向前奮鬭改造環境之所致，那麼就不應說希臘的抽象科學之產生是由於優游現世的態度和作玩藝之所致。優游現世和作玩藝的生活態度實在是與向前奮鬭改造環境的態度大大的不同。或說向前奮鬭的精神所以產生經驗科學，優游現世及作玩藝的精神所以產生抽象科學，經驗和抽象不同，這又有何矛盾呢？即令如此，則梁君應把希臘文化與其民族生活的意欲列為第二路向之調和持中的態度纔是。何以列為第一路向及向前奮鬭的精神呢？這豈不是當解釋文化不同之產生由於意欲的方向不同之時，則把希臘民族的精神和意欲置於向前奮鬭的第一路向到，解釋經驗抽象科學之產生的時候，則說希臘民族是愛美愛秩序優游現世作玩藝的態度。

其實希臘的科學關於英島之經驗科學發達有所補助也是實事。但是絕非如梁君所言其產生之原因是由於甚麼優游現世的態度和學幾何天文差不多當一種玩藝之所致，且歐洲今之經驗科學也並不是只從英島開發出來的。他是一個經久時間成

複雜多方面湊集的東西。至於說「德謨克拉西」之來原是由於人的個性伸展，社會性發達等，我們姑且承認這種說法。但是要問何由而人的個性伸展社會性會發達呢？據梁君說是：「由於人類的覺醒不埋在宗教教會封建諸侯底下起反抗之力，如英法國革命美國獨立要脫離王貴族僧侶的壓迫；由於盧梭福祿特爾自由平等之說由於經濟現象之變遷」下邊又說第一要注意重新揭這態度的「重字」（即文藝復興）第二要注意從頭起先認識了自己「我」、第三要注意這時的人有了「我」就要爲「我」而向前要求。總而言之是由於理智的活動」（九二——三頁）所言雖多，但是其中只有經濟的變遷可以爲重要的原因，餘皆爲因中之因即因中之因也不甚重要。雖然，以上所言有不中肯之處，然而總可說是爲因。可是在這兒梁君又緊接提出一條——第四條——關於文化極重要的解釋，請看他說「要注意這時的人因其爲「我」對於自然宇宙固是取對待利用要求征服的態度，而對於對面旁邊的人也差不多是如此的態度。雖然自由平等「德謨克拉西」是從此才得到的，然而在情感中是不分的「我」與人此刻又被分別「我」「他」的理智的活動打斷了。總而言之，近世西方人的心理方面理智的活

動太強太盛，實爲顯着之特點。在他所成就的文明上闢創科學哲學爲人類其他無何民族於知識思想二事所不能及其萬一，然而他們精神上也因此受了傷生活上吃了苦。這是十九世紀以來暴露不可掩的事實。（九二頁）

以上這段話共計有四個大意也就有四個錯誤

第一個意思是說歐洲人因爲「我」的生活起見進而要求征服自然，這是不錯的。但是說他對於對面旁邊的人也是持這種態度是錯誤的。恐怕梁君也同唯心家那樣觀察人的生活之變動完全是由人心去作主，——有時梁君也注意經濟原因不過他以爲經濟之因是支接的——無論有甚麽罪惡都要埋怨人心。其實人心的能力最大不過在或種經濟狀況組織之下，有調節自己的生活罷了。歐洲列強之在內直接或間接欺壓貧民勞動工人在外征服壓制弱小民族，自己互相戰爭殘殺，這倒是實事。但是不能說他拿征服自然的那種心——態度——來征服人。他與人無仇，人亦與他無恨。唯物史觀家觀察人的生活之變動便與此不同。他以爲人的種種不幸——罪惡——都是受了環境與經濟的壓迫或社會的暗示等類，所有的勞資之互相仇視國際戰爭，都是經濟的條件

及社會的制度使然，並不是人對於人故意的起征服的態度；譬如中國的市場上外人經營而外人就會不怪我們了。

第二個意思是說歐洲人得到自由平等這話也錯誤，常與歐洲鄉村農民工廠的工人相處者，但很好的知道所謂歐洲人的自由平等不過是一種騙人罷了。就是所謂「德模克拉西」也不過是個形式，要做到真正的「德模克拉西」還得把歐洲好好兒的改造一下子方可。

第三個意思彷彿是說在做到自由平等「德模克拉西」以前的歐洲社會生活是在感情中不分的我與人；以後這個社會就被自由平等「德模克拉西」之分別「我」「他」的理智破壞了，以致演出社會的種種不幸與罪惡。據歷史告訴我們說歐洲社會無論在上中今之那個時代的人類情感中，並沒有不分別「我」與「人」的社會，不但歐洲自上古至今無之，連全世人類社會也沒有那樣不分別我與人，或是自己與他的情感之社會，就個人而言，至親與知己之朋友，有時的確有那樣的不分你我的情感，然而也不過為一時的衝動罷了。

第四個意思是說歐洲社會因理智太强太盛以致受了傷吃了苦—種種不幸戰爭殘殺等。這話更錯誤。人類的痛苦有的出於知之而無可奈何者，有的出於不知者，從未有出於理智太過太强盛者。梁君所說的那個理智非眞理智。理智譬如光電力數物化各學，機械之發明，本是眞理智的作用；若以之而製造大炮爭奪市場戰爭殘殺以暴易暴則非理智太過之病，實理智之不及所致。耶蘇傳教博愛可謂理智之明，但教會借之以斂權貪利只可謂愚。牧士僧侶勸人爲善固可謂理智。但是隨營祈禱戰勝殺敵，實在是愚中之愚。開地藏之五金製爲器用，建築鐵路航船以利交通可謂理智，但是拿他來製造戰艦軍械則爲不明。祈禱戰勝殺敵製造戰艦火炮爲理智所迫嗎還是爲經濟的條件驅使呢？再譬如製藥本爲治病，若拿他毒死人也能埋怨製藥的理智麼！其實梁君何嘗不知道這點粗淺的理，不過要維持他的文化產生之不同由於意欲之方向的主觀見解罷了。以上是評梁君所證明西方文化的來源之錯誤，並於歷史不符。往下再看他對於中國文化與人生態度的解釋。

（戊）在九三四五頁上說「第一項西方化物質生活方面的征服自然，中國是沒有

的不及的。第二項西方學術思想方面的科學方法中國又是沒有的。第三項西方化社會生活方面的「德謨克拉西」中國又是沒有的。這並不是西方人進化的快，中國人遲鈍之所致。我可以斷言假使西方化不同我接觸，中國是完全閉關與外間不通風氣，就是再走個三百年五百年不會有科學方法和「德謨克拉西」精神產生出來。中國人的思想安分知足寡欲攝生而絕沒有提倡要求物質享樂的，却也沒有印度的禁欲思想。——不論境遇如何，他都可以滿足安受，無征服自然態度而爲與自然融洽游樂。對於積重的威權把持者要容忍禮讓。這不是走第二路向麼！

一、中國人於物質生活方面的征服自然只可說是不及西方，但不能說他沒有征服自然或是不欲征服自然。試看中國人利用礦物之煤五金以及汽印刷造紙蠶絲棉花火藥磁器指南針，這不算征服自然麼，且火藥礦物磁器指南針蠶絲棉花造紙等爲了北歐民族文化上的補助實在不小。有歷史可證明。莫說歷四五千年的中國離不開征服自然，就是無論他怎樣鄙俗野蠻的民族，離開征服自然是不會生活的。

二、中國於治學的科學方法也只可說不及西方，斷不能說沒有科學的方法。宋明

清儒之治經的科學方法姑且不說。就是那做江西磁和鉄藍玻璃器具火藥指南針蒸饅頭用汽也都是有一種科學方法。要知道製造這些東西非刷刻之手藝可比，因爲刷刻只算手藝，而製造鉄藍琉璃火藥等含有物理化學數學等科學在內。否則器不會成，即成也不精。假使有人把製造鉄藍磁器等方法與材料，分化的數目時間等類用文字寫出來則豈不成科學麼；再接着前進把他置於學校用冷靜的頭腦推廣研究，和腐儒推廣陰陽五行那樣用工夫，豈不能與希臘的科學相比麼。

(三)「德模克拉西」在中國是沒有的，這話實在不錯。

(四)若中國不與海外通風氣則再演五百年或一千年不會有西方那樣的科學與「德模克拉西」的精神。這話也很對。但是不能因此就證明中國人的意欲是走第二路向。

(五)謂中國人安分知足寡欲攝生不提倡要求物質享樂。這話未必盡然。中國人久處於農業經濟組織狀況之下，雖沒有學校的經濟教育幫他的忙前進開發物質的文化，可是那些農工商自己用生腦力一代一代用所積的純粹經驗知識開發出來的物

質用品正也不少。所差者不過工國用機械製造而此則手造或用原料而已。試看我國之五穀糧菜及山物海產的食品綿繡絲品五金磁器品實在比工業國所產不少。就建築而論，以農業手藝之工亦不爲含岑。雕刻玩物山水字畫金銀珠玉器具又是特產而且精工。實在不能說他沒有要求物質之享樂。富家官僚諸妻妾婢女家院工僕之多，豪奢纖悉巧柔操作淫蕩之腐敗家風，恐怕爲世界各國的不亞。何得謂寡欲攝生！講到安分知足也只有那些受苦的貧農工商和寄生的窮儒。他們於無可奈何之中不得不知足安分。官僚之鑽營，名與之收買貪贓賣法之幾乎公開，上下舞弊的無恥之風，演成「有官就有私有私就有弊」的天經地義爲世界各國所不及。何得謂安分知足。大多數平民實在是比較的愛平和安分知足，然而這是爲經濟的條件之限制的所致。

（六）說中國人無征服自然的態度而爲與然自融洽游樂這話也得有個分別。不然，則話雖好聽可惜不爲實事所許。與自然融洽游樂以自娛者儒也非大多數平民也。中國教育自秦以還，摒除一切實用，把經濟扔在九霄雲外，只在那主觀的心性上用工夫，把人生環境看作與人無關，養成了些顛倒是非的八股文之麻木不仁的腐儒。他們

只好與自然融洽游樂寄生以爲食，正是如俗話說得好「坐上官發富得貴，坐不上官就得窮一輩子」欲不與自然融洽游樂奈何。中國人之貧農工商自海禁開放以後，一身一口兩隻空手走遍各國到處爲生，始則工作繼則營商終則爲富者比比皆是。何得爲與自然融洽游樂！假使他們沒有一種征服環境的能力，則恐怕不能如此罷。外國人之至中國則非持武力資本保護不可，就是個好例。儒生秀才等到了外國便無以爲生，這不是個鐵證麼。

（七）說中國人對於積重威權把持者要容忍禮讓。這話亦不盡然。古之黃帝征服四夷且不說。秦之不惜民役修長城以禦蒙族之兇蠻，五胡之亂華被我逐，元之滅我被滅，清之滅我而有國，然而爲治國者非清滿族實我儒也。所以終則服我而被我歸化。歷史告訴我們說我先祖之對於欺負我者的奮鬭精神和攻守備戰以時的方法卽可知所謂對敵之容忍禮讓原是兵法上應有的策略。國內之皇帝專政歷四五千年不能除，這不是對於積重威權把持者容忍麼？不是。中國雖是皇帝專政的政治，可是他並不同歐洲羅馬德法之皇帝專政，他是無治主義的皇帝專政。正因他執政把經濟改良人事之

一切治事置之度外，與民同樂，愚習鄙俗，所以他也沒有威權可把持，更說不上積重！他只是用信仰上的威權服人罷了。除派官按期徵收錢粮以殘無人道之器刑拷打訟案外，並沒有實際的威權常常的施於民間；俗語說「山高皇帝遠」這是不錯的。皇帝的信仰已倒，再趕上水旱天災的機會，貧民的經濟破產，則更換朝代之期也就不遠。總起以上諸說來不能證明中國人的意欲方向是走第二路向。讓一步說，算他是走的第二條路向，但是也應分別起先走的是第一路，後來遇着了諸子的學說纔轉入了第二路向。譬如既言秦以後中國人的意欲走第二路，那麼秦以前應為第一路或是第一半路。像那春秋戰國時之三百餘年戰爭的意欲是走調和持中的麼？無論是中外歷史研究者沒有不承認秦以前以後的中國人之經濟思想及政治學術等有顯然可分的兩大變化，何以他的路向沒有變化呢？往下再看梁君之中外哲學研究的結果之見解。

第三章　西洋中國印度生活的理智直覺感覺之運用的公式之錯誤。

在這兒我有一個聲明：我沒到過印度，沒得親見其大多數平民生活狀況，又沒研究其宗教，所以對於他的學術不敢加以批評。

在書中之第四章百頁上梁君說明他觀察西洋中國印度三方面的思想情形，推論其形勢之狀況，立了一個表。說明他由觀察所得的結果如下：這個表共列四項文化，（一）宗教（二）哲學中之形而上部（三）哲學中之知識部（四）哲學中之人生部。第一「西洋方面（甲）宗教初於思想甚有勢力，後遭批評失勢自身逐漸變化。（乙）形而上學初盛，後遭批評，幾至絕路，今猶覓路復活。（丙）知識之部當其盛時掩蓋一切爲哲學之中心問題。（丁）人生之部不及前二部之盛又粗淺。

據我的觀察西洋人的生活受宗教的影響至今還是依然偉大。其人生的思想仍舊未脫宗教的觀念，所謂遭批評失勢及宗教革改者是批評教會所立的儀式如拜偶像，改革其舞弊如贖罪劵，人生來就有罪惡，并未革改其所有之教義。基督教所持之經院哲學雖遭批評失勢，而其哲學並非基督教義。所謂自身逐漸變化以應時需這話實在不錯。然而所謂變化者仍舊還是變化其儀式與其舞弊。歐洲的社會大多數—凡奉基督教者—人的思想除受經濟的影響外，只有宗教受哲學的影響也是對的，但是不如宗教之普遍及深且其哲學也多半是受了宗教的影響。不過其中有反動—如無神論

是—思想罷了。就是社會主義中的倫理也是受了他的影響。至於盧唆孟德斯基等的政治思想及其倫理，以及歐洲凡奉基督教之文學等沒有不受他影響的。所以不欲研究歐洲人的生活思想便罷，要研究呢，須察明其經濟變遷之由來和基督教義。其餘像甚麼玄學哲學—除自然哲學外因其是屬於經濟的—都在其次。而梁君對於其經濟變遷史和基督教義反不甚注意。如此，則恐怕不能得到歐人之思想的眞相罷頂多也不過得其皮相罷了。大多數人的思想來源有最重要的二大部分；(一)與生俱來的要求—經濟的條件，(二)後天的信仰—宗教習尙政治法律風俗等的訓練及社會的暗示。離開基督教義談歐人的思想，猶之乎談中國人的思想離開儒家的倫理。

說形而上學在歐洲又要復活的樣式。這話實在籠統。凡是一種學術經過一番理智的淘汰和歷練，不復活便罷，就是復活也不是從前的那種樣式了。試看柏格森之談形而上還像從前的那種樣式麼？這是怎麼呢？這是其中有個自然之理。就是物質之由簡而繁及歷史的經驗使人類生活之演進所必產生的結果。人類在漁臘畜牧時代征服自然之理的理智尙淺，受了環境自然現象之驚奇便發生了形而上問題之基礎，再經

過一番漸進的思想—經驗—於是形而上學成立，再由前之經濟狀況進爲工業其征服自然之理智漸高，於是前之信仰大變，於是成文的科學成立形而上遂遭批評，或失人們的信仰。往下遇着甚麼問題發生—科學不能解釋的—或者再去說形而上學，然而經過這番的理智淘汰，自然就發生了新面目和新意義。

第二「中國方面（甲）宗教素淡於此，後模倣他方關係亦泛。（乙）形而上學自成一種與西洋印度者不同，勢力甚普，且一成不變。（丙）知識之部絕少注意，幾可以說沒有。（丁）人生之部最盛且微妙與其形而上學相連，佔中國哲學之全部。」

說中國人素淡於宗教的信仰後來模仿他方這話是對的。但是爲研究民族的文化起見不能不去研究民族之代替信仰宗教的信心者究竟是什麼？不然，則不能知道民族思想之眞相。我國人沒有西洋那種統一的宗教形式的宗教這是實事。但是說沒有沒系統的宗教信心是不可能的。因爲人類生活離不開信仰，所以沒有統一的形式宗教也必有一種迷信和系統的倫理代替宗教。人類除非是理智開發到極高明把信仰集中於理智，就是如此，也是一種信仰。我國人之代替宗教信仰的乃是迷信和倫理。老

實說，儒家的教義實在是一種宗教，不過其組織與教義不同罷了。中國人一家常常的有三四五種信仰父親年老好清淨因此去信道教，兒子在學校讀書，彷彿是信儒，母親年老好修行因此去供佛，兒媳偷偷背背的求幸榮脫痛苦，因此去信狐仙，未讀書的人無所信以致去信關老爺等的鬼神。讀書成儒的人差不多皆迷信風水。總起來說，他們都信陰間的鬼神。中國人之文化不進，雖是有別的—教育經濟等—主因，然而由於迷信不除，鄙俗不去，以致養成凡事信心不堅意志薄弱爲一個最大原因。尤其是受壞影響的是那經濟富裕之家的羣妾吵家的腐敗家風的家庭教育。

中國形而上學只推究自然現像之全體性或總合性的意味。例如易繫辭傳上說「是以明於天之道而察於民之故。遂興神物以前民用，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法」是不進而求其實際，這似乎是比西洋識宇宙本體—實在—活動一點兒，不那麼呆板武斷，大有伸縮之餘地的廣大範圍，且有虛不虛實不實也虛也實無所不包含之奧妙無窮。然而也正因爲他似乎無所不包含概括而有範圍性太廣，不去分拆，纔停住了前進，結果只落了一些空言罷了。試問何

爲天道，民，故，神，物，鬮，歸爲甚麼不去明察與制用！所以中國的形而上學影響於一般民衆者——即梁君所謂甚普——二三千年唯有陰陽五行讖緯術數洪範九疇以及乾坤八卦五色五味五聲五祀五福五方五畜五臟五神，像甚麼，「天地剖判以來五德轉移治各有宜而符應若茲。」凡百事皆以陰陽五行推之爲標準的行爲及謠言甚而至於風水之迷信黃黑道日之忌幾乎使人行動絕路。這都是形而上學所賜之厚。那部易經所講的哲理，大多數人並不懂。連董仲舒那樣大儒也都迷入其中。何況其餘。直到西洋學東術進來——胡適之先生用西洋哲學的眼光纔把他解釋了大概見中國哲學史大綱略有點清明的解釋。二千餘年的大多數儒只是拿他當了批八字卜筮惑人混飯吃的西之材料罷了。

講到中國人的知識及求知識之法絕少幾可以說沒有。這話也非常的籠統。中國人缺乏西洋那種物理之客觀的知識及其求知的法子誠然是的。可是情感——人情——之主觀的知識及其方法比較西洋人也不少一大些。常住中國的西洋——與中國人交際者——人未有不知中國人有一種特別的聰明和一種特別的知識。原來是中國人有一

辦出西洋不同的文化要知這種文化非與其人久居不能得之這種特別文化便是倫理及其組織。

中國的先哲之人生觀的確有可注意之處，然而他並沒有甚麼微妙之可言。他的價值是實在的，是人生之日用常行的。所謂微妙者不過曲解而已。其與形而上相連者之中國人的人生觀，只有以上所言之迷信術數陰陽五行之推論而已。其實這些實事梁君何嘗不知，請看他的書中之言中國醫藥等之證明。

第三印度方面（甲）宗教佔思想之全部勢力始終不墜亦無變化。（乙）形而上之部與西洋從同物但研究之動機不同，隨着宗教甚盛且不變。（丙）知識之部有研究且頗細但不盛。（丁）人生之部與入宗教幾舍宗教別無人生思想因此倫理念薄。

我已將以上說過文化表除印度外略加一點與批評往下本應接着評他的解釋和說明但是本書以前須先評他的觀察三方面的各自文化之影響於人類生活之歸總結果的公式及其所用之主要名詞。因為主要名詞不解，則無所加以批評。梁君自己曾把他用的主要名詞講明因為有幾個主要名詞是本着唯識家所用的那個名詞來的。

他所得的三方的各自文化之影響於人之生活的歸總結果之公式是：

(一)西洋生活是直覺運用理智的，

(二)中國生活是理智運用直覺的；

(三)印度生活是理智運用現量的。

就這三個公式看來，非先明白直覺與現量及理智三個主要名詞的定義，不但不能往前批評，且不能懂得這三個公式。且看梁君自己的解釋：

(一)現量，就是感覺。譬如喝茶所嘗到的茶味，看白布所得到的白色，都是感覺。但是只有味覺或視覺所得到的茶或白色的感覺，而無茶味或白色所含的意義。知茶味或白色之意義另為一種作用。所以現量的作用只是單純的感覺。

(二)比量，即今所謂理智，也是我們心理方面去構成知識的一種作用。譬如喝茶白水菜湯紅茶清茶等，從所有非茶的東西分別出來，而從種種的茶抽出其共同意義見了茶即能認識。這就是對於茶的概念最清晰明白確定的時候。（如此構成概念之作用，分為簡綜兩種作用。當構成茶的概念時先將種種不同的茶連貫起來，得其

究竟共同之點，此為綜的作用。同時將茶與其餘的東西分開，並且簡別茶的各種顏色，知其與茶不相干，此為簡的作用。然當簡別時即綜合時實無先後。）此種簡綜的作即所謂理智。只為感覺所得仍不過雜亂無頭緒。所以必須理智總合其所同簡別其所異纔能構成明確的概念。此種認識作用所認識的就是意義—概念。

（三）直覺—非量。從感覺到理智的抽象概念中間還須有直覺之一階段，單靠感覺與理智是不能得到知識的。因感覺所得只是些影象，沒有一點意義。例如頭一次見黑無所得則累若干次仍無所得。這時間理智豈不無從施其簡綜的作用麼。所以在感覺與理智中間必須有直覺得其意味。然後理智纔能施其簡綜的作用而成為知識。凡直覺所認識的只是一種意味精神趨勢或傾向。譬如中國人講究書法，我們看某人的書法，第一次就可以認識得其意味或精神，甚難以語人，然自己閉目沈想固躍然也。此即是直覺的作用。此時感覺所認識的只一橫一畫之墨色，初不能體會及此意味。而理智當第一次看時絕無從施其綜簡作用。使無直覺則認識此意味者誰乎。平常觀覽繪畫遊直覺所得到藝術品妙味意味，既不同乎呆靜之感覺，且亦異乎

固定之概念，實一種活形勢也，直覺可分爲兩種：一是附於感覺的，一是附於理智的。如聽見聲音而得到妙味等等爲附於感覺上的直覺。若如讀詩文所得的妙味其妙味初不附於墨字之上，而附於理解命意之上，於是必藉附於理智之直覺而後得之。然唯如認識生活及「我」時纔能見出第二種直覺的重要來。一切知識非經這三種作用——感覺理智直覺——不能構成。(一〇一頁至一〇七頁)

(甲)照生理的解釋人類之感官原是爲應付生之所以爲生。感官都爲生理的工具。他們各自有專責和本能。刺激有內外。有了刺激就有反應，一刺激一反應就爲一感覺。刺激與反應都是生理的自然作用。他隨着生的體質之盛衰變動：體質幼他亦幼，如小孩，體質壯他亦壯，如成年，體質衰他亦衰，如老年。幼壯衰都是生理之自然，人奈他不何。所以感覺爲人類生理上的一種獨立的作用；有時視而不見聽而不聞食而不知其味，這並不是不見不聞不味，實在是不覺。喝茶知味視白布知白色聽音知音等原是覺的專責任。知茶味布色聲音等的意義，是感覺後用想像記憶經驗等而自得。有了感覺就會作知識，譬如小孩有被火燒之感覺則自知火，並不用梁君所說的那種直覺。

(乙)喝白水紅茶清茶菜湯等而分別其何爲茶何爲湯的意義，這明明的是由經驗比較習慣而得的。假使沒有清紅茶之本質之分，則何能知其有清紅茶之分的意義？假使有清紅茶之本質之分別，則明是一種感覺與經驗的作用，何得爲直覺。若說這種經驗就是理智也好。我們並不反對。構成事物之概念也無須乎簡綜的作用，只用經驗就夠了。若說當經驗時自然含有簡綜的作用也好。若說構成茶的概念時必須兩種作用：先將種種不同的茶連貫起來得其究竟共同之點，—此爲綜的作用—同時將茶與其餘的東西分開，並且簡別茶的各種顏色知其與茶不相干，—此爲簡的作用—爲一種理智，則可。若說非這種作用不能得到茶的意義，則不可。這種簡綜—分合—的作用很像科學方法的意味。平常構成茶和水菜湯之分別的意義—概念—並用不着他。因爲茶與水菜湯各有其本質的味感，經感覺一比較自能得其不同的意義—概念。只憑感覺所得仍不過雜亂無頭緒，所以必須理智綜合其所同簡別其所異纔能構成明確的概念。這話完全錯誤。讓一步說，即令得事物之概念非這種理智—如梁君所說—不可，然而也必須另有一種知識去構成這種簡綜作用的理智方可。不然，則這種理智除非是

與生俱來的—本能。人類既有這種能綜合其所同簡別其所異的思想集中的分析之知識，—本能—又何必待感覺直覺理智三者相合而後纔構成知識！那麽，構成這種理智的知識又是用甚麽心理成分呢？

（丙）從感覺到理智的抽象概念中間還須有直覺之一階段。這話我們就算贊成，但是必須把直覺與感覺理智的定義分別得淸淸楚楚，然後纔能夠不自相矛盾。且看梁君以下的直覺之解釋：

（1）太子四次出遊遇見老病死及衆生相殘的生活，受了痛感要求脫離的這種眞情，便是直覺。並且說一切情感俱屬直覺。又說太子要脫離的這種直覺不攙理智為「單純直覺」，所以不可轉移不能駁回。（一四七八九頁）（2）中國的陰陽等觀念固然都是直覺的，但是直覺也只能認識那些觀念而已。（3）儒家盡用直覺絕少講理智。（一七七頁）（4）蓋孔子總任他的直覺倒沒有自己打架，而一般人念念講理事實上只講一半要用理智推理結果仍得濕直覺。我們的行為動作實際上都是直覺支配我們的。（一八二頁）（5）孟子所說的不慮而知的良知不覺而能的良能，在今日我們謂之

直覺。這種求善的本能直覺是人人都有的。仁義禮智非由外鑠我也我固有之也。這種好善的直覺同好美的直覺是一個直覺非二。（6）敏銳的直覺就是孔子所謂仁。（一八五六頁）（7）直覺敏銳則無所不能對付。（九三頁）（8）這澈底的理智把直覺情趣斬殺得乾乾淨淨。（9）這都是隨感而應直覺而已。（10）那孝也不過是兒女對其父母所有的一直覺而已。

在書中所言的直覺很多。差不多直覺爲全書的中心角色。以上所舉不過其大概耳。就這些直覺的解釋看來共有八個意義。（一）情感如見老病死。（二）不據理智之直覺（三）以不學而知的良知良能爲直覺。卽直覺有良知良能的本能。（四）直覺是好善的本能。（五）直覺敏銳則無所不能對付。（六）澈底的理智能斬殺淨了直覺的情趣。（七）隨感而應也算直覺（八）孝也是一種直覺。究竟這些直覺的意義是否爲直覺的本義我們以後去評。今先把這些意義的自相矛盾和感覺理智直覺混爲一氣的錯誤指明。

既言直覺有二種（一）附於感覺的（二）附於理智的，是則直覺與感覺及理智有密切的關係明矣。何以又說直覺有不據理智的！這是矛盾一。感覺理智直覺三者原是構

成知識的工具，是則人非有這三種工具不會有知識明矣。既如此則要求解脫的太子便爲無知無識之人。因爲他的直覺不攙理智。這是矛盾二。直覺既爲良知良能的本能，何用必須再加上感覺與理智然後纔能構成知識！這是矛盾三。良知良能的本能既是先天的，那麼理智是否也是先天的或是經驗的—後天的？若說理智是先天的，那麼人類先天既有良知良能的本能又有理智則是否理智也是良知良能的一種？若說他非良知良能，那麼，這不是人類先天有善惡二種天性麼。若說理智爲後天的—經驗的—那麼，他又怎樣同感覺直覺一塊兒合作構成知識？這矛盾四。隨感而應也算直覺。那麼，他和感覺有甚麼分別。這是錯誤五。一切情感俱屬直覺。那麼，感覺中是否也有情感？若感覺中也有情感，則是把直覺與感覺混爲一談。這是矛盾六。怎見得直覺是好善的本能？他既是爲情感，則情感中自然含有喜怒愛惡等等的情緒。既有這些情緒在其中爲感，則不能決定他好善明矣。這是矛盾七。直覺敏銳則無所不能對付。試問怎樣可以使他敏銳？他能對付甚麼？有無範圍？這是錯誤八。澈底的理知斬殺淨了直覺的情趣。試問這是一種甚麼理智？剛纔說理智同直覺合作構成知識。怎麼他們不一會兒又會不相

容起來了。人類的理智要半澈底或不澈底麽。澈底的理智不好麽。這話怎樣使人懂。這是錯誤九。

說「感覺所得只是些影象沒有一點意義，例如頭一次見黑無所得，則累若干次仍無所得，這時間理智豈不無從施其簡綜的作用麽。所以在感覺與理智中間必須有直覺得其意味，然後理智纔能施其簡總的作用而成爲知識。」這段話簡直的是把人類感覺看成一種痲木的。假使不是痲木的感覺，怎樣會見黑無所得，如何累若干次仍無所得；除非是人當見黑的時候不注意—不覺。既是注意再不會無所得。比方我餓了見人吃飯，不但聯想到吃飯的意味，並且還格外的覺出飯好吃的意味。火星拼到眼裏若覺不出痛的意味來，這人明明的是痲木或是有病，常人便立刻就流淚或用手摸擦他。由此可見梁君把感覺與直覺並沒弄清楚；究竟也不知誰是誰。

說「凡直覺所認識的只是一種意味精神趨勢或傾向。」這明明的是把感覺所爲當作直覺。比方見死人同活人還不能分別死人是無精神活人有精神麽。除非是不能分別死活的人見之而不能分。不然，則一看便知死者無精神而活者有精神。見雨下落乃

知道他的趨勢或傾向是往下。

說「中國人講究書法，我們看某人的書法，第一次就以認識得其意味或精神，甚難以語人，然而自己閉目沈想固躍然也，此即是直覺作用。」這一段話又把理智經驗和想像當作直覺。中國人講究書法看某人的書法得其意味，這明明的是先用了一番理智或經驗的工夫，知道那種書法如何好那種如何不好，然後見了他纔能得到或種書法的精神意味。假使叫沒研究過書法的農工商人或外國人看中國書法，恐怕見一萬次也不是可能得到精神或意味。正如梁君所云只見一橫一畫而已。果如此，這不是他們沒有直覺麼！老實說，梁君明是拿理智當作直覺。閉目沈想固躍然如其精神在這是一種經過感覺後的想像作用，更非直覺。在這裏梁君又拿想像的作用當直覺。

說「直覺有二種（一）附於感覺的（二）附於理智的，如聽見聲音而得到妙味等為附於感覺上的直覺，若如讀詩文所得的妙味，其妙味初不附於墨字之上，而附於理解命意之上，於是必藉附於理智之直覺而後得之」。其實這二種所得的妙味都是出於感覺後的想像經驗或學習等。例如中國人聽日本唱戲曲的聲音並得不到甚麼妙味，

而日本人則可得到妙味。這不是明明的是習慣的作用麼。讀詩文所得妙味，也只有感覺與經驗或學習就夠了。這又拿習慣當作直覺。（丁）總觀以上梁君所說的直覺不但意義不明瞭，且與感覺理智相混。眞叫人無從解其究竟之玄妙。或者梁君所說那個直覺是另一個麼？可是在一一四頁上說柏格森氏所說的直覺 Intuition 就是他所說的直覺。並沒聲明是別另有個直覺那麼，我們現在就要看看柏格森氏所講的直覺是甚麼意義：

據杜威氏的五大講演書中之近代三個哲學的講演（二六九頁）中說「柏格森看不起智識，而主張直覺。以爲人只有內省的程度到了，自然會有直覺知道本體是繼續不斷的創造」照柏格森氏的取直覺之義是拿他當作一種求知的工具。就是邀他可以得到智識，不是待他同別的—感覺理智—東西先造成智識，而後纔能用他求智識。他是完全獨立的，是求知的一種工具與科學求知的方法推理相對立。再舉一個最詳細解釋直覺之意義如下：

在（一一九七號）晨報附刊上有開博思博士論直覺的文中—江紹原君述—說「知

能有兩個源頭他們是同起於吾人之心。由這兩個源頭流出兩類信解：（一）科學的信解，（二）直覺的信解。科學的信解是心頭清清楚楚有個目的的人費多時做多工夫，仔細推求種種與本題有關的微細節目，種種的因果種種的關係，最後綜合一下纔得到結論。直覺的信解似乎不勞我們去訪求他，而他自己來拜會我們。他一起頭便是有完整性的，有綜合性的。這就是說直覺的信解的出發點和發展層次不爲我們所了知的結論。直覺是不打定主義追求細節目立刻就生的關係了知。故直覺之本性是很能綜合的，而非分析的。他的本性極像畫畫或雕刻的美術家心中的觀念，能得外物之全體性外物之本性，外物之神外物之魂、科學的分析全得力於思想集中。科學的綜合則得力於心思靈巧和眼光通達。直覺與綜合有一處相同，就是二者都不是得力於集中作用的。但二者畢竟不同。因爲綜合是自覺取用那自覺的分析所求得的細節目，而直覺是不自覺取用非意識裏隱藏的經驗。直覺在何種情形之下來到呢？我們不能去找直覺，直覺找我們。我們常常是我們不在一個題目上用功夫之頃，直覺來到。來時是個頓悟的結論。直覺是一種心的活動。這種活動不是努力工作

所促成的，而是我們的心止息之時的直覺的獨立活動。不但不是我們的意旨教他如此的，有時而且是違反我們的意旨的。譬如良心發現或自譴責之時我們覺的」

如果以上柏格森氏和開博思氏之定直覺之義及其作用之能力爲不錯誤，那麼梁君所說的那個直覺，必是另有一種。不然，則就是梁君把直覺誤會曲解了。反之，則是柏開二氏的錯誤。就以上的證據我們可以說梁君所說的「一切知識都是由感覺直覺理智作用構成，雖然各種知識所含的三種作用有成分輕重的不同，但是非要具備這三種作用不可，缺少一種就不能成功的。」（一一七頁）這些話就完全錯了。原來是感覺與理智直覺是三件獨立的東西，各有各的作用去求知識。讓一步說，就算人類的知識非經過這三種作用不可。那麼，他們三個的前後作用的次序也應該感覺爲先，理智次之，而直覺爲最後。因爲直覺這件東西似如中國所說的那種「悟性」的作用。中國常說「恍然大悟」。開博思氏說他是「頓悟的結論」。這話有理。他既然是「悟性」的作用，那麼，感覺以後非經過想像記憶經驗等的時間不可。開博思氏說「直覺是不自覺取用非意識裏隱藏的經驗。這話是不錯的。」現在既把主要名詞評畢再看梁君自己對於

這三個公式的證明和解釋

（一）西洋方面「西洋人近世理智的活動太強太盛，對自然是從我這裏劃開加以分析而計算操縱之，對人也是劃界線持算賬的態度成了機械的關係。這兩方面的生活不是理智去作麽！精神生活方面也是理智壓倒一切：宗教形而上之倒。藝術本爲直覺之事，也成了科學化。這不是理智的作用麽！這種太強太盛的理智活動是誰使的？他就是直覺。原來是西洋人自文藝復興認識了「我」一直的向前要求生活之所致，這個「我」的認識感覺理智所不能爲全出於直覺所得。故此直覺實居主要地位。由其念强纔奔着去求，而理智則其求時所用之工具，所以我們說西洋生活是以直覺運用理智的。」這一段話雖有些是實事，但是也有些是錯誤。其實這也無怪於梁君。因爲他自己曾說未出國門一步。民族的生活不是可以從表面上浮光攝影的採取些隨自己的主觀的了解，便能得到他的眞情。民族生活的態度是整個歷史教育風俗習慣迷信宗教法度經濟戰爭等造成的，不是依數人之哲學或玄學科學之力可以隨時變更的。經濟的條件文化教育雖是可以變更民族的生活態度，然而非經過長久

的時期不可可是無論如何變更，除非是民族不存在，只要存在，則仍舊保持其歷史上的生活態度的痕跡。試看歐洲之猶太民族於國滅後傳遍各國，到處歸化，但到處存其原有的一部分痕跡。西洋人的生活對於自然是持征服態度的。這是不錯的，但是這種態度之所以致，并不是全由於理智的活動太強太盛之故，也是由於經濟上的要求。且人類的生活對於自然的征服只愁理智不足，恨不能把地震止住，越強越盛愈好，如何能夠說他活動的太強盛呢？這個太字實在加不上。若拿中國人那種依靠「風調雨順」過日子的教育所養成的生活態度來與西洋人比較，則實在可以說他太強太盛。西洋人之人對人的生活態度自然有農業畜牧工業經濟時代和耶教回教等以及各民族之分。他們自然與禮孝之教的中國人不同。但是大多數的人民生活態度并不像受過禮孝教育的中國人說的那樣持算賬的態度。只有最少數的城市民的生活在或種經濟組織之下，是如此的。那太多數的鄉村農工民的生活並不這樣。他們比較更有寬大容納救病濟貧的態度。不過梁君沒見過罷了。或者梁君沒看見我們市場裏買菜的人差不多每人都得帶着一杆稱，買件東西得競價半日，鄉村貧人被經濟條件的逼迫爲

一文錢打得頭破血出差役買東西落錢的種種鄙卑心理壞俗麼。不過我們總覺着自己好就是了。讓一步說，就算是西洋人的生活態度對人是持算賬的。然而這種態度並不比我們凡事起先不論，繼而衝突，而調停，而暗鬭，而暴發明爭之風壞。不錯，中國人常常的三五人喝酒已畢一說大哥酒錢算我的，二說算我的，三四都照例如此。但是不多幾次便爲吃酒互相猜忌懷疑，以致衝突打罵起來了。因此社會上才有「先小人後君子」之救此弊俗之俗語。再讓一步說，就算西洋人之持算賬態度的生活比我們壞，而其致之的原因也不是由於理智太强太盛，實在是由於工業的社會經濟之所致。梁君把農業的家族經濟和工業的社會經濟畱置之不論，只是埋怨理智，可眞屈煞他老人家了。前已說過，梁君說「只用直覺敏銳則無所不能對付」，又說「良知良能好善等都是直覺的作用」，可是在這裏又說直覺使得理智的活動太强太盛反爲不美了。彷彿是直覺又有罪咧！莫說「認識我」這話是唯識家妄造的謠言，並沒有那麼一回事，就算是眞有，那麼怎樣知道西洋人是自文藝復興後纔有的這種認識，而不是以前就認識的？據梁君的理由說是「文藝復興後科學的理智壓倒了宗教形而上，把從埋在宗教形

而上的「我」救出來認識了。」話雖好聽，可惜不爲實事所然。基督教並不同佛教，他從開始到今也沒把人的我—個體—埋沒了，就拿中世紀說罷：像教會霸權，取教育政治及一切人事而操縱之，各國之互相戰爭，十字軍之東征等類之殘殺競爭，是把「我」埋沒了麽？有印度佛教「無我」那個樣式麽？卽令如此，可是那認識我也用不着直覺的作用，只用感覺就夠了。譬如有人打罵欺負我，只用我不甘心受打罵欺負，這便是完全認識了「我」。何由而言「認識「我」感覺與理智所不能，爲非直覺不可。」總之，梁君說「西洋人的生活是直覺運用理智的」這話是錯誤的。

(二)中國方面　中國生活是理智運用直覺的，在這方面梁君自己曾聲明笨拙，別人似乎不好意思再批評了。

(三)印度方面　印度生活是理智運用現量的，這方面我已聲明不敢妄加批評，因爲沒見過大多數印度人的生活，至於說中國玄學哲理都是由於直覺去認識的這話雖有些是實事，但是由於想像推理所認識的也不少。好在這些問題不甚重要，也可置之不理。唯有孔子是儒家的祖宗，他的人生觀影響於國人者有二千餘年之深，爲了中國文

化的一個重要關鍵，所以非把梁君的孔子這派的人生觀之解釋評一下子不可。請看梁君孔子的人生觀之解釋

第三章孔子的人生觀解釋之錯誤

（甲）「我很看得明孔子這派的人生哲學完全是從這種形而上—易卦—學產生出來的。」梁君以為易之六十四卦都是些講調和的東西。他所據的例是「一爻有一爻之中如初九潛龍勿用，就以潛而勿用為中；九二見龍在田利見大人，就以見為中；九三君子終日乾乾，就以乾惕為中；九四或躍在淵，就以或躍為中；卦有才有時有位不同，聖人使之無不和乎中。這根本即是調和就好，極端及偏就要失敗。孔子的話沒有一句不是說這個的，始終只是這一個意思—調和」（一七七頁）這一段話為梁君斷定孔子的人生觀之根本觀念。以後所有的證明和解釋都以此「調和」為根據。孔子用甚麼法子從易卦上得到這個調和呢？據梁君說「他是用直覺。」依梁君之意調和為中國文化全部的精神，直覺為儒家唯一的精神。他說「儒家盡用直覺絕少講理智並且以為孔子所說的「仁」也是個敏銳的直覺。」總而言之，梁君以直覺為發揮孔子的學說之

重要工具，爲東西文化及其哲學全部書中的一個主要觀念。據中國哲學史大綱上卷七八頁上胡適君的研究易經之結果是拿易象辭爲基本觀念來解釋全部易經的精神。這種解釋法實在是很對。「但是其中仍有可疑之點。例如八十頁中象之解釋說：「易也者象也」「這五個字是一部易的關鍵。這是說一切變遷進化只是一個「象」的作用」這種解釋法似乎有理，因爲老子以及其他諸子都是講宇宙和人類事物是無常及變化的，這彷彿與易經之易象辭的解釋相應。但是須要知道變化是一事，進化又是一事，二者不可混爲一談。中國所有的書籍和著作家無論他是那一派老莊儒墨以及其他差不多都知道事務之變遷，可是都不知道進化。這一點關於解釋中西文化非常的重要。中國之知變化的精神是好比春夏秋冬循環的樣子。所以纔有些甚麼「否極泰來」「樂極生悲」「樹不焦梢頂着天」的自然轉機的心理觀念。這個觀念在中國算是普遍了全國人的心理。歷行了好幾千年。至於老子之「爲中伏僞」「自然轉機」主義像甚麼「禍兮福之所倚福兮禍之所伏」等等更不用說了，老實說中國的文化之不進就是被這些東西嚇住了，頭腦之籠統也受他們的影響。西洋人之進化卻不是如此：是

把宇宙及所有的東西都是認爲由不完全而至於完全，由不善而至於善。進一步說，中國人之講天命與自然似乎比西洋人之講上帝是活潑高尚一點，其理由也是充足一點，代點哲理的色彩，其實也正因爲他講的比較有理含有較高之至理在內，纔把後人圈在裏邊。因爲眞理與自然（天命當作眞理解）都是使人容易想到不變有固定性，那假定的上帝雖是也不變然而他可是活的並且還落凡「與人同在」創造生活世界。胡適之君以爲易是講進化的，我以爲可疑。」而梁君又拿易卦爲講調和的東西那更使人懷疑。

中國人的生活的確有點調和的樣子。然而其所以養成這種調和的實事，是由於倫理及經濟的組織。須知道凡是普遍的流行於人類生活間的一種哲理，必是近乎人類生活之常情或切於實用的。至於孔子怎樣得到的他的倫理組織的觀念我們於宋卷說明姑且不提。梁君說儒家盡用直覺絕少講理智這話也不盡然。例如孟子之言性善或者是由於直覺悟到，但是荀子之講性惡卻不是由於直覺的方法所得，而是由於一種推理。他如名學等更不是由於直覺可知。宋明清儒之解經亦非用直覺，譬如梁君

說「是」，我以「非」辯之這實在是用理智。總起來說，儒家用理智比較用直覺還要多得多。正與梁君所說反之。且看梁君的孔子的人生觀之解釋：「孔子不認定態度，看孔子從那形而上學一定先得到其無表示的道理。他根本是無表示。尋常人之所以不能不認表示而不理會無表示者，因爲他是要求表示的。得到表示好去打量計算的，所以孔子有一個很重要的態度就是不認定。論語上說：「子絕四毋意毋必毋固毋我」又說「我則異於是無可無不可」。一認定一計算就失中，而傾欹於外了。平常人都是求一條客觀某定的道理而秉持之。孔子全不制定這個是善那個是惡這個爲是那個爲非。孔子主張親親而仁民仁民而愛物。在我的直覺上對於親族是親厚些就親厚些對於旁人略差些就差些。你若制定情厚多愛爲定理而以理智往下推，則反成了形式，沒有眞情。何如全憑直覺。若照尋常人講理的眼光看孔子的「釣而不綱弋不射宿」「君子遠庖廚」的話是不通的，不講理的。結果一般人之講理通却成不通，而孔子之不通則通之至。孔子總是任他的直覺倒沒有自己打架，而一般人念念講理，事實上只講一半，要用理智推理，結果，仍得憑直覺而孔子則無成心。他是空洞無

絲毫主張的孔子從形而上學所得另一道理：他對這個問題就是告訴你最好不要操心，你根本錯誤就在找個道理打量計算着去走，若是打量計算着去走，就調和也不對，不調和也不對，無論怎樣都不對，若隨感而應，就通是對的，因為隨感而應是個變化，這個變化自要得中自要調和，所以儒家說「天命之謂性，率性之謂道」只要率性就好了。孟子所說的不慮而知的良知不學而能的良能在今日我們謂之直覺。好善的直覺同好美的直覺是一個直覺非二。禮義之悅我心，猶芻豢之悅我口，這種直覺人所本有，並且原非常敏銳，除非有了雜染習慣的時節，你怎樣能復他本然敏銳他就可以活動自如，不失規矩。又說此敏銳的直覺就是孔子所謂仁。譬如宰我問孔子以三年喪太久，孔子答道：食夫稻，衣夫錦，於汝安乎？宰我說安，孔子說汝安則為之。宰我出，孔子說他不仁，那麼，可見不安就是仁咧。所謂安就是情感薄直覺鈍，而所謂不安就是情感厚直覺敏銳。儒家完全要聽憑直覺，所以唯一重要的就在直覺敏銳明利，而唯一怕的就在直覺遲鈍麻痹。所有的惡都由於直覺麻痹，更無別的原故。人類所有的一切諸德本無不出自直覺，即無不出自孔子所謂仁。此孔子答弟子問仁

各個不同之所由來也。大家要看這個不安，是那裏來的？不安者要求安的表示也，要求得一平衡也，要求得一調和也直覺敏銳且強的人其要求安要求平衡要求調和就強，而得發諸行爲，如其所求而安，於是旁人就說他是仁人，認其行爲爲善德。其實他不過順着自然流行求中的法則走而已。孔家本贊美生活的，所怕是理智出來分別一個物我而打量計算以致直覺退位成了不仁。仁就是本能情感直覺，在直覺情感盛時理智就退伏，理智起時直覺情感就平下去。但仁雖是情感，却情感不足以言仁。仁是極有活氣而穩靜平衡的一個狀態，如下：

(一)寂——像是頂平靜而默默生息的樣子，

(二)感——最敏銳而易感且很強。

仁是體而敏銳易感則其用，若以仁兼賅體用則寂其體而感其用。心亂則直覺鈍，而敏銳直覺都生於心靜時也。宋明人都有點講靜坐，并不是受佛老的影響，是孔家之義。陳白沙所謂「靜中養出端倪」這話實在很對。仁與中異名同實，都是指那心理的平衡狀態。欲念興直覺就鈍，欲念多動一分直覺就多鈍一分，亂動時則直覺就鈍

到極點，這個人就要不得了。因此宋儒無欲確是有故的，並非出於嚴酷的制裁，倒是順自然。胡適之先生說「孔子的人生哲學依我看來是注重道德習慣一方面的」是錯了。不論好習慣壞習慣一有習慣就偏，尤怕習慣成了定型直覺就鈍了。美德要真自內發的直覺而來才算。非完全自由活動則直覺不能敏銳而强有力。故一入習慣就呆定麻痺而根本把道德摧殘了。若直覺敏銳則無所不能對付。孔子的唯一態度就是不計較利害，且演成中國人的風尙，為中國文化之特異彩色的。墨子的計較算賬節喪等是澈底的理智。這澈底的理智把直覺情趣斬殺得乾乾淨淨。直覺是隨感而應的。那孝也不過是兒女對其父母所有的一直覺而已。我們的行爲動作最好是「無所爲而爲」。仁只是生趣盎然纔一算賬則生趣喪矣。王道雖不行，然中國究鮮功利之習。此中國文化之彩色。西洋雖以功利爲尙，而同時又尙藝術，其態度適得一調劑。（藝術用直覺而富情趣其態度爲不計較的）。禮運大同說之可疑：說什麼大同小康分別這個不如那個好，言之律律有味實在太鄙。決不是孔子之意。孔子的生活是樂的是無入而不自得的，是絕對的樂。墨家非命，孔子知命，其待對之根本在用理

智與直覺之不同。知其不可爲而爲之直覺使然也。孔子的宗教有兩條：（一）孝弟的提倡（二）禮樂的實施。孔子要使人富於感情的生活，纔提倡孝弟。論語上說「孝弟也者其爲仁之本歟，」「君子篤於親則民興於仁。」禮樂是孔家唯一的作法，他是專門作用於情感的，他從直覺作用於我們的眞生命。要曉得感覺與我們內裏的生命是無干的，相干的是附於感覺的直覺；理智與我們內裏的生命是無干的，相干的是附於理智的直覺。我們內裏的生命與外面通氣只是直覺的窗戶。一切色聲香味觸法所附的直覺，皆能有大力量作用於我們。一切宗教都曉得利用直覺，施設他的宗教，不妨說各教皆有其禮樂，但孔子的禮樂是特異的：他不但使人富於情感，尤特別使人情感調和得中。樂紀上說：「夫民有血氣心知之性而無哀樂之常，應感起物而動，然後心術形焉。是故志微噍殺之音作而民思憂；嘽諧慢易繁文簡節之音作而民康樂；粗厲猛起奮末廣賁之音作而民剛毅；廉直勁正莊誠之音作而民肅敬；寬裕肉好順成和動之音作而民慈愛；流辟邪散狄成滌濫之音作而民淫亂；是先王本之情性稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不

協，四暢交於中而發作於外，皆其位而不相奪也。」故樂行而倫清耳目聰明血氣和平移風易俗天下皆寧。」致樂以治心則易直子諒之心油然生矣。易直子諒之心生則樂，樂則安。致禮以治躬則莊敬，莊敬則嚴威。心中斯須不和不樂而鄙詐之心入之矣；外貌斯須不莊不敬而易慢之心入之矣。祭義篇「齋之日思其居處思其笑語思其志意思其所樂思其所嗜。入其室僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其聲；出戶而聽愾然必有聞乎其歎息之聲。」表示啓誘情感何等眞切！又說「孔子第一不要人胡思亂想」以上是梁君專發揮孔子尙直覺之義。以後有一個補訂如下：直覺有一回省而後得之者。此回省之直覺是有意識的理智的活動。孔子差不多常常如此，不直接任一個直覺，而爲一往一返的直覺。此返爲回省時附於理智的直覺。又如好惡皆爲一個直覺，若直接任這一個直覺走下去很容易偏，危險，所以必須有一個回省回省時仍不外訴之直覺這樣便有個救濟。孔子之作禮樂其非任聽情感而爲回省的用理智調理情感說甚明瞭。然孔子尙有最著明說出用理智之處：此則中庸之說是也。請看他說「道不行也我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」又舜執其

兩端而用中，又極高明而道中庸」這明明於直覺的自然求中之外，更以理智有一種揀擇的求中。雙調和平衡中都是孔家的根本思想。他不走單路。這雙的路可以表示如下：

(一)似可說是由乎內的一任直覺的，直對前境的自然流行而求中的，只是一往的；

(二)似可說是兼顧的，兼用理智的，離開前境的，有所揀擇而求中的，一往一返的。像墨家的兼愛，佛家的慈悲，殆皆任情所至，不知自返，都是所謂賢者過之，而不肖者的縱欲不返。也都是一任直覺的。所以必不可是走前一路，致因性之所偏而益偏。而要以格物愼獨，母自欺爲之先，爲之本，即是第二路」又說中國數千年以儒家治天下而實際上人生一般態度皆有黃老氣。（由一七七至二二六）頁以上這是梁君在中國特開闢了一條新路，專爲發揮孔子的人生哲學。他說「從民國六年蔡子民先生約我到大學去講印度哲學，但是我的意思不到大學則已，如果要到大學作學術一方面的事情，就不能隨便作個教員便了：一定要對於釋迦孔子兩家的學術至少，負一個講明的責任。」（二三一頁、現在我們要看他這發揮的有無矛盾，是否合乎事

實及中國大多數人的生活態度和其歷史。

（一）梁君說「孔子生平不認定態度，得到無表示的道理，不制定這個善那個惡，不求客觀的道理」。這些話以實事證之並沒有那麼一回事。凡是有生之物，無論動植沒有不表示態度的表示態度正是生之所以爲生的一種自然作用。宇宙有作用而宇宙表示現象給我們識之。植物因地而異，隨氣候而盛衰，支葉梃桿長短粗細表裏顏色濃淡各自不一，觀其盛衰即知其時其地之是否於他適宜。飢寒迫則其形狀不安寧，飽暖足則其狀貌從容。這是動物之常情。就是無生物他也有本性。性便是表示之一種。例如棉花表示軟，而石則表示硬。不管你把他們想到九霄雲外裏去，然而他們自有其本然之性。動植與無生物尚且如此，何況是人。人不但有性並且還「多情」。既有性而且多情那麼，如何能止住他不抒情！更說不到無表示。梁君自已曾說「孔子之人生哲理是從易卦之懸象示人之意中得到無表示的道理」。易卦既是有一種無表示的道理之象以示人，是則易卦之表示明矣。不然，則孔子何以知之。孔子得到了這個無表示的道理，橫豎得拿着或做出這個道理以示人，然後人纔可知他拿或做出這個道理以示人，這便

是表示。爲何說他根本無表示？這是矛盾一。無論研究那一家的學術思想，似乎很難就其言語之中隨自己的主觀所好採取三兩句－除結論外－之義，乃自信不疑斷定其學術思想之全部的主張如何如何，及其生活態度如此如此。且人是有多方面與常時間之情感的；孔子尤其是抱積極救當時之亂世者，他的情感思想自然更有一番苦痛。其思想雖有系統，其情感逼迫之語，斷不能半句沒有。他的話斷不能和多數儒家那麽想的句句「放諸百世而不易置諸四海而皆準」。尤其是不能逃出這個常情的話是論語上孔子所說的。我國人考察孔子之遺留的言語，都說以論語之所有爲最可靠，而梁君尤之論語上孔子所說的話是他和弟子們所談的散論時語，並不是一部專著或專言一門學術之可比的；隨感而應的話一定是有的。他自己有時說「前言戲之耳」，這正是人之常情是如此的。梁君舉「子絕四毋意毋必毋固毋我」以及我則異是無可無不可」的話來証明孔子終身行爲是不認定態度的。這是何等的武斷！又拿易經之「易之爲書也不可遠爲道也屢遷，變動不居周流六虛上下无常剛柔相易，不可爲典要唯變所適」來證明無表示不計算不認定態度。這些話很欠妥當。「我則異如是無可無

不可」這話是孔子以私人—自己—之好惡的行爲對那些辟亂世之隱士說的，並不是他不認定態度之一切行爲是如此的換一句話講，這正是他表示自已持積極救亂之主義的態度。這是與事實不相符之錯誤二。子絕四毋意毋必毋固毋我，這話是孔子勸人不要執扭不通，不要頑固要隨時世變遷。所以孔子有聖之時者之稱。這本是人之常情的話，並沒有甚麽「聖人之道理在其中」也不能作爲斷定他終身行爲的標準。須知道不執扭不頑固而隨時變遷的生活態度，並不同不認定無表示的生活態度一樣。不認定無表示的生活態度是人類世界所沒有的，所不可能的。所謂「易之爲書也不可遠其道也屢遷一節」正是言天道之自然變遷，這天道的自然及時而變遷，正是表示人要人認定及時而不可頑固。這與不認定無表示正相反。這是與事實不相符之錯誤三。讓一步說，卽令梁君所舉以上之證皆然，然而敢問梁君何以不舉「必也正名乎？」又「野哉由也君子於其所不知蓋闕如也，」「名不正則言不順言不順則事不成」故君子名之必可言也言之必可行也，君子於其言無所苟而已矣，」又「觚不觚觚哉觚哉，」又「非禮勿視勿聽勿言勿動」，又「己所不欲勿視於人」，「又子帥以正孰敢不正，

」又「上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服，上好信則民莫敢不用情，」又「能以禮讓為國夫何有，」又「君不君臣不臣父不父子不子雖有粟吾得而食諸。」就這些必，勿，不敢，野哉，觚哉，好，何有等的口氣看來像不像是個無表示不認定態度之人說的，有半點不認定無表示態度的影子麼？這是與事實不相符之錯誤四。梁君自己一面說「孔子主張親親而仁民仁民而愛物，儒家說天命之謂性率性之謂道，只要率性就好了，又贊成孟子的良知良能說，孔子的剛毅木訥近仁，巧言令色鮮矣仁，君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必如是，」一面又說「孔子不叫人胡思亂想。」一面又說「孔子不制定這個善那個惡，這個是那個非，」試問親親，仁民，愛物，率性，近仁，不胡思亂想，等等是否為是？反之，不親親，不仁民，不愛物，不率性，違仁，巧言，胡思亂想等是否為非？良知良能既為善，非良知良能是否為惡？既不制定善惡是非，為甚麼分別仁與違仁，知能有良有不良，仁有近有鮮？這還是矛盾五。梁君自己一面說「我很看得明孔子這派的人生哲學完全是從這種易卦——形而上學產生出來的，孔子的話沒有一句不是說這個的，始終只是這一個意思，並無別的好多意思，大概凡是一個有系統思想的人，都只有一個意思，若

不只一個必是他的意思尙無系統，尙未能到家。孔子說的一以貫之」恐怕即在此形而上學的一點意思。」（七七頁）一面又說「平常人都是求一條客觀呆定的道理而秉持之，孔子全不這樣」梁君既言孔子的道理始終一致，又是從易卦得來的，這明明的是證明孔子的道理是從客觀的表象得的。試問易卦之象自何而得，不是從天然界的現象得來的麼，若然，則易卦之象乃是客觀的無疑了。孔子得到這個象的表示，始終如一的抱持之，這不算是秉持麼？何以能說孔子不求客觀的道理，這是矛盾六。

（二）梁君總是持着排斥理智讚美直覺的態度說「對於親族是親厚些就親厚些，對旁人略差些就差些，任憑直覺所爲就好，若以理智往下推就不好，例如以理推論孔子之「釣不綱弋不射宿君子遠庖厨是不通的」。這些話很不妥當。人類之所以異於禽獸及他動物者，是全憑他的「理智的用情」。對於親族比較對於旁人親厚，對於人類又比較對於木石親厚，這正是人類理智之自然的現象。若細追究他的原因和分別，則可說是由於自然經濟教育習慣情趣等等。但是唯有與直覺不相干。梁君硬拿情感當直覺用，拿理智當刻薄無情鄙卑算計的腐敗心理看待。結果只有鬧出些錯中錯來。這是與

事實不相符之錯誤七。所謂親親而仁民仁民而愛物更非極高的理智的教育普及一般民衆所有的社會皆有平等相當的經濟上的條件享受以及相等的理智之明不可做到。不然，被經濟的條件逼迫，莫說是「愛物仁民」就是至親也一樣賣掉。試看我們中國的貧民自古至今，幾乎公開的買賣兒女人口，就是個明證。難道說那貧民就不知道父女之情麽！漁獵時代的理智不如畜牧，所以他們的親親仁民愛物也不如畜牧時代；畜牧時代的理智不如農業所以他們的親親仁民愛物也不如農業時代。實說罷，直覺這個東西也是隨着理智發達。理智發達高明的民族，他的直覺就隨著增高。譬如不研究哲學的人他的直覺怎樣能夠像柏格森氏那樣悟到宇宙萬物之進化是有新的分子增加！不研究數學的民族，怎樣能夠如愛因斯坦氏那樣悟到相對的原理！不研究印度哲學的人如何能夠像梁漱溟君那樣會發揮直覺？鄉間的農民無一個能夠如梁君那樣明悉直覺的作用之大。這是與事實不相符之錯誤八。孔家所謂釣而不綱弋不射宿」是教世人凡事要「留情」不可「斬盡殺絕」。這本是最平常的勸人留情的話，並不是教人不講理，遇直覺用理智去推論那句話有甚麽不通之可言？「君子遠庖廚」是教

人不要有殺生烹畜的習慣，是要人養成「不忍」的和「下不去」「不好意思」的情感。這又有甚麼以理智推之而不通呢？孔子知道人類是要食禽獸以爲生的，然而他却說那樣的話，這正是他於無可奈何之中，想法子教世人凡事「留情」。而梁君豈不知這點粗淺的理之解釋。然而他爲排斥理智尊重直覺起見不得不說「一般人總要推尋定理若照孔家所謂「釣而不綱弋不射宿君子遠庖廚」未免不通；既要釣何如網，既不網也就莫釣，既要弋就射宿，既不射宿也就莫弋；既不忍食肉就不要殺生，既殺生又何必遠庖廚一般人是要講理的，孔子是不講理的；一般人是求通的孔子則簡直不通；然而結果一般人不通，孔子則通之至。蓋孔子總是任他直覺的。」就這一段推論很不像贊成直覺的梁君所說的話，像「既不何必」等的理論字句。無奈話雖是有點論理的樣子，然而唯有曲解而已。這是與事實不相符之錯誤九。

(三)梁君說「孔子則無成心，他是空洞無絲毫主張的，是任直覺的，教人最好是不要操心打量計算，要遇事隨感而應，率性而行，便通是對的，因爲人有不慮而知的良知，不學而能的良能，這良知與良能便是直覺。這種求善的本能，直覺是人所本有，並且非常

敏銳，除非是有了雜染習慣的時節，你怎樣能復他本然敏銳，他就可以活動自如不失規矩。」以上這些話錯誤的更不少，既說要人任直覺率性隨感而應不要打量計算操心，何以又說這種好善的直覺怕有雜染習慣使他不敏銳？試問要免去雜染習慣是否得有操節的行爲。要有這操節的行爲，是否得操心？操心是否得打量計算。人有雜染習慣是由於隨感而應阿還是由於操節呢？怕人有雜染習慣與率性隨感而應，是自己攻打自己的話。這是矛盾十。孔子最主張人須求學。說學而要時習，學而不思則罔思而不學則殆。上下論語言人必須學的話很多。這求學用思是否得操心克己復禮非禮勿聽勿視勿言勿動等類的話是否與率性隨感而應抵觸？這是與事實不相符之錯誤十一。人類除非是白痴，不然總是有主張的。何以呢？因爲人有與生俱來的「生」與「生生」，「抒情」的自然要求之逼迫，所以不得不主張不得不表示。野蠻時代的人主張少而開化時代的人主張多，這就是人之「生」與「生生」及「抒情」的要求增加，所以他的主張也愈多。愈學而主張愈多，愈聰明而主張也愈多。常人如此，何況是孔子，因爲孔子生在那個亂世時代，尤其是要救亂，整天家皇皇奔走，到處求人家納他的道理。他若是空洞

無主張行麼。最後沒法了纔刪詩書定禮樂作春秋像這樣行爲的人不操心無絲毫主張可以麼這是與事實不相符之錯誤十二。儒家說「天命之謂性率性之謂道」這話是說教世人抱持赤子之誠心的性，不要謊言虛僞奸詐貪圖無厭，並不是教人不操心隨感而應。儒家之言正與梁君之言相反他最怕人有雜染惡習所以纔主張非禮勿聽勿言勿動以操節之，克己復禮去抵抗隨感而應的行爲。所謂率性是率赤子之誠，並不是率成年無操節之性。這是與事實不相符之錯誤十三。老實說只有禽獸才率性隨感而應的行爲，因爲率性隨感而應原是他們的本性。人類的生活却不然他是求進的與教育的能創造的打量計算並不是壞東西，若把他用於文化創造社會的救濟等類之事，實在是必要的，人生不可時刻離的就是梁著君書立說也離不開操心主張打量計算啊！這是與事實不想符之錯誤十四。孔子的名分別同異辨上下倡五倫寓褒貶別善惡刪詩書定禮樂作春秋這些事都是全憑直覺去做能辨到麼！像己所不欲勿施於人，視其所以觀其所由察其所安勇而無禮則亂，直而無禮則絞，要有禮而不亂不絞等又豈是直覺可以做到麼。即令孔子是完全任他的直覺，可是他與梁君說「你根本錯誤就

在找個道理打量計算着去走，打量計算通是不對的遇事隨感而應就通是對的孔子並不執定這個善那個惡」的話自相矛盾了。誠因既不執定善惡爲甚麼刪詩書作春秋贊周易？莫不是梁君不承認孔子有刪詩書那麼一回事麼。讓一步說，就算孔子沒刪詩書作春秋，單就梁君所承認孔子之倡孝弟與禮樂說去，也與隨感而應不操心相矛盾了。因爲孝弟禮樂是些常時的工作，不是一時的感應去做便算完了。再讓一步說，孝弟禮樂也算直覺之事，也算隨感而應，不操心之事；那麼，孔子所倡的孝弟禮樂是否爲一種道理。若然，則孔子是首先找道理的人。他算根本錯誤了。這是矛盾十五。人類既有良知良能的直覺，又有求善的直覺，又是原來的非常敏銳，無所不能對付，何以竟不能對付雜染習慣？既怕有雜染習慣，何以說任直覺就好了？要排除雜染習慣是否還得任直覺及隨感而應，抑或另有別的妙法？據梁君說「雜染習慣是由於不任直覺找道理打量計算之所致。」那麼，人類之找道理打量計算又是甚麼東西指使的呢？據梁君說是由於理智。那麼，理智算先天的本能啊，還是爲後天的經驗呢？理智若算後天的，則他與感覺直覺理智三者構成知識之說不通；若算他是先天的，則他與良知良能求善

的本能之直覺便並立起來了。他們兩個既是在先天並立；那麽，梁君所採收的孟子之性善說便又不通了。因爲照梁君之說直覺是善的萬能的，而理智是壞的打量計算的，這不是人類先天原有善惡二種根性麽？這是矛盾十六。

（四）梁君說「此敏銳的直覺即是孔子所謂仁，何以見得呢？譬如孔子答宰我之問三年喪之期以安於食夫稻衣夫錦就爲不仁，不安便爲仁；安就是情感直覺遲鈍，不安便是情感厚直覺敏銳。儒家唯一的聽憑直覺。所以要他敏銳明利怕他遲鈍麻痺。所有的惡都是由於直覺遲鈍麻痺，更無別因。一切諸德都是出自直覺——仁。所謂不安就是要求安的表示，要求得一平衡調和。直覺敏銳且強的人其要求安平衡調和就強，而得發諸行爲，如其所求而安，於是旁人就說他是仁人，爲有善德。其實不過順自然流行求中的法則走而已。」以上這段話更不妥當。「此敏銳的直覺就是孔子所謂仁」這話不盡然罷！仁是人類行爲的一種結論：例如「巧言令色鮮矣仁，剛毅木訥近仁，回也其心三月不違仁，仁者其言也訒，仁者不憂」老子說天地不仁以萬物爲芻狗，聖人不仁以百性爲芻狗等類皆是。」論語內講仁的話共有一百多都是指人的行爲而言。直覺是人

類求知的一種工具；例如柏格森氏之瞧不起用知識，主張用直覺去得到知宇宙本體的知識；開博忠氏說直覺是頓悟的結論，是不自覺取用非意識裏隱藏的經驗」等是。試問行爲的結論和求知的工具怎樣能夠作爲一件東西解釋？更不可把他們混爲一談。梁啓超君解釋仁爲「同情心」胡適之君解釋仁「爲仁就是理想的人道，盡人道即是仁，」蔡孑民君解釋仁爲統攝諸德完成人格之名」。以上這些解釋要不失爲是人類行爲的一種結論。而梁君以爲他們的解釋似乎皆不得其眞，自己獨出心裁的硬拿着人類求知的一種工具—梁君自己曾說人類知識非感覺理智直覺三者不能構成，—當作仁恐怕是失了檢點罷。仁爲孔子的重要人生觀念與學說的中心也爲儒家人生哲學全部的精神，萬不可隨便恭維或糟蹋他。這是與事實不相符之錯誤十七。梁君拿孔子以在三年喪期中食夫稻衣夫錦之安與不安；決定宰我之仁與不仁，來解釋安是情感薄不安便爲情感厚。這話很對。情感薄爲不仁情感厚爲仁這也很對，但是不能說這種安與不安便是直覺鈍與直覺敏銳。這種安爲不仁不安爲仁是一事，直覺鈍與直覺敏銳又是一事，二者不可混爲一談。何以呢？所謂安—不仁，不安—仁，完全是人類

的行爲。而人類的行爲來源有兩大類：(一)由於生理之要求如飢思食喝思飲寒思衣性慾動悶思樂等，(二)由於社會之制裁暗示古訓等，如羞惡恭敬仁義等皆是。前者可謂是自內發的，後者由外演成的；前者爲與生俱來的：故普天下之人皆同；後者爲後天之習慣的故隨民族而異。孟子說惻隱之心人皆有之，羞惡之心人皆有之，恭敬之心人皆有之，是非之心人皆有之，惻隱之心仁也，羞惡之心義也，恭敬之心禮也，是非之心智也，仁義禮智非由外鑠我也我固有之也。」不料梁君竟拿這些話信以爲眞。這實在是上了孟子的當。所謂仁義禮智完全是人類有生後從習慣上起的，並非我固有的東西。譬如母親是愛女兒的，然而他竟爲婚嫁之故，不惜把女兒纏足流血腫痛至十餘年之久，這是何等的罪刑！所謂惻隱之心在那裏？而西洋人對此則見不能見，聞不能聞；聞之即作不可忍狀。這可謂西洋人有惻隱之心而中國人沒有麼？西洋人對於其父母的屍體之解剖自如，而我國聞之就有頭痛的樣子，何況見乎！那麼；這可說中國人有惻隱之心，而西洋人則否？受過禮教訓鍊的中國人在露天大街上見一對西洋人之少年男女，抱摟親嘴，立刻就替人家臉紅到脖子。那麼，這可說中國人有羞惡之心而西洋人則否？

至於恭敬是非之心自不必提；更是民族與民族人與人異；或者有之或者則否。中國人以三年之喪爲安，少則不安。西洋人以一二月爲安，多則不安。中國人以棺木衣之喪爲安，而有種人以火喪爲安。明白這些安與不安之實事，然後纔能去解釋仁是否就是直覺。中國人之以三年喪爲安，少則不安這個不安是直覺敏銳麽？西洋人以一二月之喪爲安，多則不安這個安是直覺鈍麽？恐怕不是罷。梁君把人類的習慣情感直覺仁等混爲一談。似乎不可。這是與事實不相符之錯誤十八。「儒家完全要遏直覺所以唯一重要的就要直覺敏銳明利，而唯一怕的就在直覺遲鈍麻痺。」這些話在梁君的眼光見之，或者是有那麽一回事。而證之以中國士界的生活二千餘年來大多數是直覺鈍的生活。而且也沒見那個怕。儒家不錯是講情感。但是情感並不是直覺。情感厚固然是爲人類生活所要，但是直覺敏銳者不一定就是爲仁人。我們快多讓幾步講罷：就讓情感是梁君所說的那個直覺，情感厚是直覺敏銳，情感薄是直覺麻痺，試問太子之出家修行要求脫離是由於眞情的情感敏銳的直覺，而拿破倫之殘殺擾亂全歐成吉斯汗之蹂躪中國征服全亞及半歐能夠說他們是由於直覺鈍而且麻痺麽也不能說他們不是

出於眞情的情感。老實說恐怕這幾人的眞情的情感和直覺的敏銳，明利，比平常人還高着萬倍。敢言他們這幾人的行爲，非痲木不仁者所可能做到的。若然，則梁君所說的甚麽「所有的惡都由於直覺痲痹更無別的原故，人類所有的一切諸德本無不出自此直覺」等話完全錯了。我們相信直覺鈍痲痹的人較直覺敏銳明利的人只有糊塗聰明無知無能有知有能之別。聰明有知能固然是好，但不一定就是仁人。其實梁君何嘗不知這個實事。請看他又說「仁就是本能情感直覺是已說過的了，但仁雖然是情感，却情感不足以言仁，仁是一個很難形容的心理狀態」（一八八頁）這是矛盾十九。曾記得剛纔梁君說孔子是無成心無表示無可無不可，他是空洞絲毫無主張的。」現在又說「大家要看這個不安是那裏來的，不安者要求安的表示也要求得一平衡也，要求得一調和也，直覺敏銳且强的人其要求安要求平衡要求調和就强，而得發諸行爲，如其所求而安，於是旁人就說他是仁人，認其行爲爲美德。其實不過順自然流行求中的法則而已。」不安者要求安的表示這話是不錯的。但是何以知道不安者一定要求得一平衡要求得一調和呢？譬如三年喪算是調和平衡。但是有些爲人子者，同他父

母的情感厚，趕上父或母死了，他照例的奉過三年喪之後，仍舊還是想忿父或母，仍舊不安。此時，怎樣能夠知道他要求平衡要求調和呢？平衡調和以何程度範圍爲標準。若不能定出平衡調和的程度或範圍之標準，則平衡調和有甚麼意義！何以知道直覺敏銳且强的人其要求安要求平衡要求調和就强呢？據歷史告訴我們說，社會上的人之生活正與此相反：凡是情感愈濃厚的人或是直覺愈敏銳明利的人，大多數是他的奢望也愈高大。他幷不要求平衡要求調和，在他無所謂調和平衡。這樣人更不順着自然流行中的法則走。其實梁君何嘗不知個實事。請看他在這兒固然是把話這樣說，可是一轉地方就把話反過來講或是加上個如此正相反的一個「重要的補訂」。且看他說：「又如好惡皆爲一個直覺，若直接任直覺而走下去，很容易偏宥時非常危險。」（二一二頁）這是矛盾二十。我們把直覺敏銳且强的人其要求安要求平衡要求調和就强而得發諸行爲如其所求而安於是旁人就說他是仁人，認其行爲爲美德其實不過順着自然流行求中的法則而已」這段姑且承認。但是何以知道旁人就說他是仁人，認其行爲爲美德呢？譬如我是個直覺敏銳且强的人，要求安平衡調和也强，也得發諸

了行爲，所求的也是安。但是旁人並不因此就說我是仁人，更不承認我這種行爲爲美德。要求安平衡調和並算不上仁人，更不爲美德，是很平常的一回事；且也不用直覺敏銳且强的人而後纔能要求安平衡調和，就强平常人也能如此。讓一步說，就算梁君以上這段話都對了，然而也和講孔子之無表示無主張空洞無成心不認定態度之說衝突了。這是矛盾二十一。

（五）梁君說「孔子贊美生活，但是最怕理智出來分別物我，破壞了直覺，養成不仁。仁是本能情感直覺。仁有寂感二狀態。仁是體而敏銳易感是其用。靜坐修養成仁的話是對的。仁與中異名同實。以無欲爲仁也很合理。美德要眞自內發的直覺而來才算。人一有習慣直覺就呆定痲痺，而根本破壞了道德；若直覺敏銳則無所不能對付。」這段話亦欠妥當。說孔子贊美生活這我是們承認的。但是說他怕理智出來分別物我破壞了直覺養成不仁。那我們就不以爲然了。梁君自己說「在我的直覺上對於親族是親厚些，就親厚些，對於旁人略差些，又差些」。像這些差些豈是直覺所能辨到的麽。禽獸不分親族是由於理智之薄弱，可說他由於沒有理知之故。人與禽獸之分是由於理智，並

不是出於直覺。或者禽獸的直覺比人還要高些。即令這些分別是出自直覺，而直覺這不是也很會判斷分析麽也很會打量計較麽！不然，那人怎樣會知道對於親族旁人生物木石之親厚各各不一呢？直覺既是會這樣判斷計較分析那麽畢竟他與理智是誰破壞誰啊。這是矛盾二十二。孔子的好學這是人所知道的，也是梁君喜歡說的例如梁君說「孔子的學問就是生活。如論語上說「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而再順、七十而從心所欲不踰矩。」又孔子對哀公之問好學說：有顏回者好學，不遷怒，不二過，不幸短命死矣今也則亡。未聞好學者也。」又回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。（見燕大周刊第二五號）孔子之立不惑知天命耳順從心所欲不踰矩之逐漸，而不一氣就成功之原因，是由於理智之逐漸發達之使命啊還是直覺自身在那裏獨立的長進呢？做到不遷怒不二過的工夫全憑直覺的作用啊，還加以理智操縱呢？其心三月不違仁其餘則日月至焉而已矣之分別，是由於直覺還是由於好學與不好學呢？爲學只是發達直覺啊還是並理智也發達呢？讓一步說，就算爲學只是發達直覺，那麽，這發達直覺的材料是些甚麽東西呢？孔子的怕理智出

來爲甚麼好學，且勸人爲學。像孔子的學而不思則罔思而不學則殆」「必也正名」等的話。梁君是不喜歡說的因爲假使一說則孔家怕理智出出來分別物我破壞直覺養成不仁之說立刻就不通了。像對於親族木石之差些的話，不是分別物我是甚麼？這是與事實不相符之錯誤二十三「仁就是本能情感直覺。」這話不通。梁君前曾說仁就是直覺現在又說仁也是本能也是情感。人類既有這樣的本能一仁，爲甚麼孔子還主張與教育孔子所主張的教育不注意重經濟，專注重個人的道德，這是大家共知的。有了教育就不難連帶着發達理智若是理智發達了就要破壞本能的仁，這不是孔子自己破壞自己的主張麼。據我看仁是人類有了行爲然後有的。先有行爲然後才有行爲之仁與不仁之分。若是不就行爲上去分別仁與不仁；那麼，仁與不仁有甚麼價值之可言。假使仁是人的本能那麼這不是人一生就是仁人麼。仁就是情感那麼這不是凡是情感就算是仁麼人類的情緒繼續不斷的往前演，他的感一時有千千萬萬是個頂複雜的東西；有喜怒哀懼等等之分，那麼，喜也算仁，怒也算仁麼？總而言之，梁君把仁情感直覺三件東西混爲一談，這是矛盾二十四。在這裏雖說仁是本能情感直覺，然而說到不能

自圓其說的時候便又改變其解釋。請看梁君說：「但仁雖然是情感，却情感不足以言仁。仁是一個很難形容的心理狀態。我且說爲極有活氣而穩靜平衡的一個狀態，似乎可以分爲兩條件：(一)寂—像是頂平靜而默默生息的樣子，(二)感—最敏銳而易感且很強能使人行的都對都恰好，全仗直覺敏銳；而最能發生敏銳直覺的則仁也。仁是體，而敏銳易感則其用。若以仁兼賅體用則寂其體而感其用；若單以情感言仁，則只說到用，而且未必是恰好的用。故言仁者不可不知寂之義。這個寂與印度思想全不相涉，淺言之不過是爲心亂則直覺鈍而敏銳直覺都生於心靜時也。平常的教那人半夜裏捫心自問，正爲半夜心靜有點內愧可以發露不安起來。(一八八頁)莫說仁未必就是極有活氣而穩靜平衡的一個心理狀態，因爲穩靜平衡的心理是個定思或是無事時之無意識。就算他是然而極有活氣與穩靜平衡也恐怕不是一時有這兩個狀態。換句話講，他們並不是一件東西：因爲極有活氣是屬於心動時，而穩靜平衡是屬於心息時。若是混在一氣講，那心無論何時皆極有活氣。這是當然之理何必講到仁的心理狀態才有極有活氣呢。心本來就是極有活氣的東西。人心在無事時自

然就是平靜而默默生息的樣子。不然，則那人必是有心不安的病。平常人的心於無事時是頂平靜的，這是生理應有的狀態，更不待仁心才有這種寂的樣子。最敏銳而易感且很強的感，是屬於感覺方面的作用。梁君在這裏又把感覺與仁同直覺混在一氣了。仁與感覺當然有關係。仁雖不是麻木，但是最敏銳而易感且很強的感，卻不一定就算仁。神經過敏的人之感就敏銳，且很強，但他實在離着仁還遠得多。這是與事實不相符之錯誤二十五。何以見得直覺敏銳就能使人所行的都對都恰好？且人之行為都對都恰好並沒有那麼一回事。因為都對都恰好究竟有無標準範圍。若無，則定他的對恰好就不易，何況是都。「仁最能發生銳敏直覺，仁是體而敏銳易感則其用，若以仁兼該體用，則寂其體而感其用」。這又把仁感覺直覺混為一件東西。仁最能發生敏銳直覺，仁是體而敏銳易感則其用，這不是人類先有仁而後纔由他產出了感覺與直覺麼！這好比說是人類先有了行為而後纔產生了感覺與直覺。恐怕如此說不過去罷。心亂則直覺鈍這是我們承認的。但心靜時則未必直覺就敏銳，更不一定就是強。假使心靜時直覺就敏銳且強，就是仁人；那麼，講修養靜坐的道士和尚老婦女輩全都是直覺敏銳的

仁人了。誰肯信這個話。「半夜裏捫心自問正爲半夜心靜有點內愧就可以發露不安起來。」這話又把人類的經驗與社會的暗示制裁以及靜思等等拉在一氣，與仁直覺感覺等混合了。半夜裏捫心自問這是靜思。有點內愧與發露不安這話有二個解釋：（一）靜思時由己之經驗不安推到人之不安，譬如我餓了難受就知道別人沒飯吃也是難受；假使我白天禁止一人吃飯，到了半夜裏想起這件事來便立刻就聯想到自己有時不吃飯之難受，於是就起悔念，內愧當初不應該禁止那人吃飯，這是由經驗來的內愧與不安。（二）殺了人沒有人知道也沒經驗過，然而夜裏靜思聯想時可內愧不安。這個內愧不安是由於社會的制裁，因爲社會上說殺人是不好有罪的，並不是由於「仁」或敏銳的直覺使然。何以呢？試看那些調兵的將帥所得的那些戰功各種大授寶光嘉禾章文虎勳章爵位等等，不都是爲善能殺人而得的麽！怎麽他們夜裏不內愧發露不安呢？可見人類之自愧並不是由於仁的本能與直覺的敏銳。這是與事實不相符之錯誤二十六。梁君說「宋明人都有點講靜坐大家只看形迹總指爲受佛老的影響而不是孔家原樣。其實寃屈了他。」試問梁君怎樣知道寃屈了他？拿梁君最信的論語

上所說的話來證明罷：「學而時習之不亦說乎，有朋自遠方來不亦樂乎。發憤忘食，樂以忘憂孝弟也者其爲仁之本與」像那樂朋遠來發憤忘食的求學爲孝爲弟的生活，並沒有半點講靜坐的態度。論語上所說的話到處可以看出孔子是要人求學和做仁的工夫生活，並沒有半點談靜坐講順自然。宋明人講靜坐明明的是受佛老的影響，做靜坐寄生的生活，養成痲木不仁的腐儒；視弱小兒女受十餘年纏足非刑之苦而不顧，朝庭每年劊陽物之宮閹千餘，傷天好生之心殘無人道之舉而不覺國家有斬殺絞綾遲處死之非刑而不知羞；除非是鐵心人却沒有不視宋明儒爲腐儒的。其實梁君何嘗不知這個實事請看他又說「中國數千年儒家治天下而實際上人一般態度皆有貴老氣」（二〇六頁）這是矛盾二十七。梁君說「仁與中異名同實都是指那心裏平衡狀態」那麼這不是中也是人的本能麼，又說「宋明儒所講的「無欲」也合乎仁。欲念多動一分直覺就多鈍一分亂動時直覺就鈍得到了極點這個人就要不得了。」試問人類所有的生生抒情等之欲，怎樣能使他無？假使不能，如何可以說「無欲」宋明儒說的那個無欲究竟是無甚麼欲？梁君自己說「孔子贊美生活這贊美生活，是否與講靜

坐無欲相抵觸？又說「無欲並非出於嚴酷的制裁，倒是順自然把力量鬆開使其自然的自己去流行。」歷史告訴我們說人類生活不順自然便罷，一順自然便是「多情多欲。」這是生之所以爲生，生生之所以爲生生，抒情之所以爲抒情的自然。宇宙物質自然之生是由簡而繁，人類的生活之欲也是隨着進化的程度增加。野蠻時之人的欲乃不如開化時之人的欲多，就是個好例。梁君一面贊成孔子之贊美生活之爲仁，而一面又承認宋明儒之無欲的生活爲仁，這是何等的抵觸！這是矛盾二十八。「美德要眞自內發的直覺而來纔算，非完全自由活動則直覺不能敏銳而強有力，故一入習慣就呆定麻疲而根本把道德摧殘了。若直覺敏銳無所不能對付。」我們就算完全承認這些話。但是人的生活之完全自由活動若不是空認闊論還要他實現，試問怎樣能夠做到所謂「完全自由活動。」他有不有定義？人怎樣能離開環境與生理之自然的要求去生活？自古至今何種民族有自由生活？何況是完全自由！孔子的「必也正名」「君君臣臣父父子子」的生活是否爲完全自由活動的生活？美德是甚麼，有否定義？人類內部怎樣無端的就會直覺到美德，而不直覺到不美德。儒家在書房裏閉目冥想或者用直

覺的方法認識了許多許多仁義道德性理的空洞含糊籠統的大話像甚麼「大學之道在明明德在新民在止於至善」等類的大題目。關於這樣的書也不知做了有多少屋子。可是若問他甚麼是德，甚麼是明德甚麼是道，甚麼是大學之道，如何乃爲新民，何爲善，何爲至善；怎樣能夠做到止於至善？儒家就不管了。頂好的儒像朱熹輩也不過順着字義解釋解釋罷了。至於那些德明德善至善爲甚麼好幾千年不能實現的問題，他們就不負責任了。像這樣籠統含糊的「大帽子話」已經籠罩了我們好幾千天。不料梁君又染了那種習慣拿些甚麼「美德要眞自內發的直覺而來的才算」，非完全自由活動則直覺不能敏銳而强有力故一入習慣就呆定麻痺而根本把道德摧殘了」等類的籠統話來籠罩我們。我們請他先把「美德」「道德」「完全自由活動」「直覺」這幾件東西講明白下個定義，然後再講甚麼美德要眞自內發的直覺而來等等的話。若是不把美德道德直覺完全自由這些名詞下個定義，講明白了，則其言雖成千萬，唯有一團糊塗罷了。至於說直覺敏銳則無所不能對付更是莫明其妙之語。這是與事實不相符之錯誤二十九。

(十八)梁君說「孔子之不計較利害演成中國人之風俗，澈底的理智把直覺情趣斬殺得乾淨。人類行爲最好是無所爲而爲王道雖不興，而中國究鮮功利之習。西洋雖尙功利，幸有藝術補救。禮運大同之說非孔家之產物。孔子的生活是樂的墨家非命，孔子知命之不同，在前者用理智後者用直覺」這段話更不妥當。孔子個人之生活態度或是不計較利害，但是說「儒家最顯著與人不同的態度不計較，直到後來不失，并且演成中國人的風俗爲中國文化之特異彩色。」這話是背於事實，雖爲我們承認。儒家的教育首先不談經濟把人生之時刻不可離的必需問題，置之不問聞，讓給農工商自經驗。他持着「無君子莫治野人無野人莫養君子」之待人供養的生活態度；並且不理俗事，不作官在書房裏讀書的時候，談「大學之道仁義禮智」；剛一作官便用挾棍鑽子大板以及種種殘無人道的非刑去理訟事。那些受苦無教育的小民每遇甚麽官司上堂，不過三五句那「父母大老爺」便喝令打打；時常打的肉血橫飛。不作官時專恃人供養作官時貪贓賣法相習成風幾乎人人如此，上下交征利之風爲各國所無。這是不計較利害麽？數千年來中國的人道文化已經被一般腐儒的直覺滅盡，梁君還怕中國的腐儒沒

丟夠人，又要想法讚揚他們……其實梁君何嘗不知這個事實。請看他一轉地方便把話倒過來道「中國數千年的生活鮮有孔子的生活模樣」這是與事實不相符之錯誤三十。理智爲人類時刻不可離的。凡是創造大事業的人，無論他所創是關於道德的或經濟政治方面的，也無論他所用的方法是科學推理，或是直覺的，然而非有極高的理智之明是不會成功的。例如釋迦孔子耶蘇等之創造宗教，哲學家之創造哲理，經濟家之創造經濟，沒有一個不是理智高明之人。老實說人類若離開理智而用盲目的情感，與禽獸無異。所以人若沒有理智的訓練工夫，莫說直覺之悟不能有甚麼高尚的，就是感覺也不靈通。那麼，梁君爲甚麼昧於事實而說澈底的理智把直覺情趣斬殺得乾乾淨淨呢？這因爲（一）要發揮他的直覺觀而其竟究並直覺也沒弄明白是一件甚麼東西；（二）因爲他要排斥科學，所以幷理智也誤會了。以致全書中拿感覺情感仁理智合直覺混成一團；又拿私圖的算計貪得之慾當作理智太盛。這是與事實不相符之錯誤三十一。趨利避害是人之生理的本能。利用這個本能去創造社會共益則就爲仁。反之，若用理智去害公濟私則爲不仁。仁唯有隨着理智發達而增進。人類的理智愈高而爲

仁的事也愈多。老實說，不會作惡的人之不作惡不爲眞不惡。這種不作惡固然是不算不仁，但是萬一也算不上仁。因爲這種人缺乏理智雖不會作惡，然而也不會創造。漁臘畜牧時代這樣人最多。會作惡而不去作惡這纔算理智聰明。這種人雖不爲仁人，然而總比較愚魯人有用得多。這是人類行爲與理智關係的一個重要標準。明白這個，然後就可以明白「無所爲而爲」是野蠻時代的人之一種盲動的行爲。至於言無所爲私而爲那是另一問題。這種行爲也許有時做仁，但他是靠不住的，瞎拚的。這是與事實不相符之錯誤三十二。梁君竟有忍心說「中國究竟鮮功利之習」！莫不是欲我們中國人的心理都壞了麼。我們自古就有名利富貴貧賤相連之分。那名利二字尤其是深入了爲士者的心。這個心理除那些貧窮農工商之不敢高攀外，其餘差不多爲行爲的標準。莫不是梁君沒見過歷史上的實事：幾乎公開而有時公開的賣官鬻爵，上下交相舞弊，爭名奪利之風，傳統了二千餘年。這是與事實不相符之錯誤三十三。禮運大同說是否孔家之產物我們當然不爭。但是我們要問禮運大同說是否合乎人道？他若合乎人道我們就有採取的必要，不管他是誰家的產物。他若不合乎人道就是孔家的特產

也一樣的排斥。梁君並沒說出禮運大同說究竟是否合乎人道，只是以「鄙視」了之，這似乎不可。梁君說墨子非命孔子知命是由於用理智與直覺之不同」這話眞是約模之言。試問孔子這個人是否有理智之明？他刪詩書定禮樂贊周易同弟子遊列國傳道，這豈是全憑直覺所做到麼。孔子不但有理智之明，且有極高明的理智這是可斷言的。梁君曾說「文化之產生是由於天才。」所謂天才人莫不是只有直覺而無理智麼。孔子既有至高的理智，那麼，如何能斷定他的知命不是由於理智的推論，而是由於直覺呢？又怎樣能斷定墨子之非命是由於理智而不是由於直覺？何以見得直覺能夠悟到知命而不能夠悟到非命。這是與事實不相符之錯誤三十四。

(七)梁君說「孔子的宗教有二條：(一)孝弟的提倡，(二)禮樂的實施。孔子要使人富於感情的生活。禮樂是作用於情感的。感覺與我們內裏的生命是無干的；相干的是附於感覺的直覺理智與我們內裏的生命是無干的；相干的是附於理智的直覺。孔子的禮樂是特異的。」這段話亦不盡然。孔子要使人富於情感的生活纔提倡孝弟和禮樂，禮樂尤其是作用於情感的。這話是很對的。我很佩服梁君看明白孔子要人生活富於

情感的主張。由此可見孔子並不是空洞絲毫無主張及不認定態度的個人了。但是他又說：「感覺與理智與我們內裏的生命是無干的，相干的是附於感覺與理智的直覺」這話就不爲我們以爲然了。目不明者感不到繪畫與美術之情趣，耳不聽者感不到音樂之妙味，試問這兩種人的直覺怎樣能夠得到藝術品的美和音樂以及氣象恢宏之情趣？這兩種人因無耳目之感便無耳目所得之覺，難道說梁君還能說這兩種人尚能用直覺得利藝術品與音樂之妙麼！人之感官各有所司，缺一則失一覺的妙味情趣，雖有直覺而無所施其技。這是人之天然的一種構造，並非可以隨人之主觀的意見能夠顛倒的。拿梁君的話來作個譬如：梁君說「譬如我們聞一種香味，卽刻可以使浮動之心入於靜謐，又換某一種香味，又卽刻可以使人心蕩；乃至飲食滋味也可有很多影響。平和的是一樣，激刺的又是一樣，而聲覺變化之多作用之大尤爲其最」這段話完全是說感覺的作用於直覺並無相干。何以見得呢？人有味之感官而後香味才爲香，正如有目耳之感官而後繪畫美術音樂才能夠入心，起一種妙味或情趣之境。假使沒有味之感官，則香與不香並沒有分別。不能分別香與不香，則何以能使心浮動入於靜謐；

何能使人心蕩。其餘飲食滋味也是如此；沒有味覺的人只知食了充飢罷了，並得不到甚麼妙味，更沒有心浮動不浮動，蕩不蕩。可見心浮動不浮動，蕩不蕩，並不是直覺的作用，而完全是感覺。一切色聲香味觸法皆有作用，可是只賴感覺並不與直覺相干。實事正與梁君之說相反。何以梁君如此誤會了感覺呢？這是因爲他要發揮直覺的學說纔把感覺誤會到如此。至於說甚麼附於感覺的直覺，附於理智直覺等等都是誤會了感覺與理智，所以才時而說感覺直覺理智三者構成知識時而說理智與直覺爲仇打的很厲害。究竟也沒把他們認淸是些甚麼東西。若拿沒有視聽覺則得不到美術品與音樂的妙味，與直覺不相干，沒有理智去學英文則永遠得不到英文的妙味，與直覺並不相干，這幾句話便把他的「直覺學說」完全解決了。這是與事實不相符之錯誤三十五。

（八）梁君說「樂記上說「夫民有血氣心知之性而無哀樂之常，應感起物而動，然後心術形焉。」」就拿這幾句話便把東西文化及其哲學全部所說的甚麼意欲如何方向產出如何文化，甚麼西洋文化是走第一路，中國第二路，印度第三路，西洋生活直覺運用

理智，中國生活理智運用直覺，印度生活理智運用感覺等等。」打個紛紛亂碎，如同落花流水雪見太陽一般。人類是有生之一種；血氣乃是生之育，心知乃是生之工具，有血氣與心知這便是人之所以爲生之一種性。心知之責任便是感應感覺之起有二種（一）由於生理要求之刺激，如飢喝寒性欲慾等等，（二）由於感官之得如視聽觸味等，前者由內刺激，後者由外刺激，有一刺激即有一反應，於是情緒生而心術形焉。哀樂喜怒等情緒之無常，是由於刺激反應之不等。所以樂記上說「是故志微噍殺之音作而民思憂；嘽諧慢易繁文簡節之音作，而民康樂；粗厲猛起奮末廣賁之音作，而民剛毅。」「致禮以治躬則莊敬，莊敬則威？」又祭義篇「齋之日思其居處思其其笑語；入室僾然必有見乎其位；出戶而聽，愾然必有聞乎其歎息之聲。」試看這些形容內心受物質現象之變動有多麼活現！所謂志微噍殺粗厲猛奮之音，禮貌等等不是物質現象的作用麼？一切音樂美術藝術容貌等等離開物質則如何表現，怎樣形容？美術藝術音樂等等不是藉物質而後才能表現示人麼。就以上之解釋看來則人類意欲如何方向產生如何文化之說是不通的。因爲人類意欲自己是被動的東西怎樣能夠爲產生文化之根

本呢。這是與事實不相符之錯誤三十六。現在再評前章所講的開博思氏所解釋的直覺之意義他說「直覺來時是頓悟的結論是不自覺取用非意識裏隱藏的經驗。」這話是不錯的。但他又說直覺的獨立活動不但不是我們的意旨教他如此的，有時而且是違反我們的意旨的，譬如良心發現或自譴責之時我們所覺的。」這又好像是把直覺看成一種神秘不可思議之物。其實這種良心發現或自譴責都是平時受了社會的暗示制裁等等作成情緒，潛伏在情緒所在之地，臨時應感而起。例如自愧殺人，屆時突然承認這似乎是所謂「良心發現。」但這種自愧的良心並不是本有的，是社會給與的。試看殺千百人的將官何以不有自愧奮而自殺，以表示他的良心發現呢？這可見這種良心發現或自譴責並不用拿直覺來解釋，有感覺就足解釋了。讓一步說，就算他是受直覺的驅使，但也不能因此便以爲直覺與道德良心有甚麽神秘的關係。依我之見，直覺有二種：(一)是悟到一件事物之明，(二)是清明之覺，其解釋如下：

刺激與反應造成了許多情緒潛伏在心中，藉着思想時刻來往七上八下左右不斷的活動。在活動中之某刹那間有一頓或一清，頓時或清時所突起之念—情緒之一種

——這便是悟到某種事件之明。所以哲學家常悟到哲理，而農工人則否。開博思氏說直覺發生於心止息之時，這是很對的。頓時或淸時之覺這便是淸明之覺。這種覺是於人受了至大的痛苦或害重病災，或用心思過勞而後纔有其情形如下：

人有時害病很苦，把情操乏了，或用心思過勞困乏異常，於是甘甘的睡過去。後之初醒時之一刹那間，突然覺着心靜淸亮，非平時所比。這個時候覺着格外愉快，彷彿是處在一個很淸淨的世界。可是一轉念便立刻又覺着許多心事到來。例如這個好那個不好，這個有益那個無益，父母妻子等等紛至沓來。這便又覺到生活世界。

孔子的孝弟的提倡和禮樂的實施，明是以爲人性本來沒有所謂善與不善。但是爲了生活和生活的秩序起見。所以必須要人爲學孝弟，訓練成留情的習慣。又恐怕人過於受訓練之苦，養成無生氣活潑之氣象，所以又制定禮樂以壓制一切惡感衝動，消散悲哀的心裏，養成和平的習慣。梁君爲發揮他的直覺學說起見，遂不惜把孝弟禮樂的功用之眞相誤會了。這是與事實不相符之錯誤三十七。

（九）梁君解釋直覺到了說不過去的時候，遂加上一個反案的重要補訂，他說：「若純

任直覺則一一所得，但是表示，初無無表示之一義。無表示之義，蓋離開當下之表示，有一回省而後得之者。此離開當下而回省者是有意識的理智的活動。孔子差不多常常如此不直接任一個直覺而爲一往一返的兩個直覺。此一返爲回省時附於理智的直覺。又如好惡皆爲一個直覺，若直接任這一個直覺而走下去，很容易偏，有時且非常危險。於是最好自己有一個回省，回省時仍不外訴之直覺。這樣便有個救濟。又如孔子之作禮樂，其非任聽情感而爲回省的用理智調理情感說甚明瞭。」這段話不但是自己打自己，簡直的就是把從前所說的話一筆勾消。從前把理智詛呪甚麽似的，說他能把直覺的情趣，斬殺得乾乾淨淨。在這兒又把理智恭維起來了；又詛呪直覺了。說直接任這一個直覺走下去，有時非常危險。老實說，究竟是怎麽一回事，恐怕作書者也莫明其妙！一面說孔子任直覺可是到了看見孔子說「再思可也。」這纔知道任直覺之說不通。於是一面又去哀求理智請他出來帮忙。試問直覺來時用何方法能夠把他退回去待一回兒，再把他叫出來？假使不能，則如何自圓其一往一返的直覺之說。自己的學說很像避免機械觀的樣子，可是不知不覺的不但走入機械觀並且爲了機械觀的傀儡。直

覺這個東西也像人的手一般，隨便可以伸縮麼！回省的直覺是理智的，是有意識的；那麽，不回省的直覺乃是無意識非理智的了。這不是直覺有無數的種類分別麽：理智的，有意識的，非理智的，無意識的，仁的本能的，善的，惡的，萬能—無所不能對付的—的，非常危險的，情感的，非情感的，直接去的，一往一返的。其實梁君不只說了這些種類，不過我們不能悉舉之罷了。既言直覺是仁的本能的，何以現在又說好惡皆為直覺。那直覺眞會變：時而變為仁，繼而化為萬惡。幸虧孔子能回省善用一往一返的直覺，才能夠免去危險，得到調和與救濟。假使別人不能像孔子那樣會回省弄個一往一返一直的任下去這不是都成了危險行為了麽。世界的人有幾個能懂得孔子用直覺之法。試問這種直覺有何價值之可言，怎樣對起了「無所不能對付」的話。這是矛盾三十八。

(十)梁君一邊說：「墨子非命而孔家知命，其對待之根本在用理智與直覺之不同在墨子以理智計算，則非非命不能鼓天下之動，然而如此之動不能長久不疲，有時而墮矣。孔家一任直覺不待鼓而活動不息。墨子兩眼只看外面的物質，孔子兩眼只看人的情感。禮樂不是別的，是專作用於情感的，他從直覺作用於我們眞生命。」請看這段話

把直覺說得多有作用，多麼好。那理智有多麼壞。不一會兒一邊又改口道「孔子之作禮樂其非任聽情感而為回省的用理智調理情感說甚明瞭，直接任直覺走下去很容易偏有時非常危險。」請看這兩段話像一個人說的麼！究竟是通不通，如何使人懂這是矛盾三十九。梁君說到這裏又把孔子用理智之說拿出來了。他說「孔子尚有最著明說出用理智之處，則此中庸之說是也。例如道之不行也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也；道之不明也，我知之矣，智者過之，愚者不及也，又極高明而道中庸。這明明於直覺的自然求中之外，更以理智有一種揀擇的求中。雙調和平衡中都是孔家的根本思想。像墨家的兼愛，佛家的慈悲，殆皆任情所至，不知自返，都是所謂賢者過之而不肖者的縱慾不返也，都是一任直覺的。」以上這段話說孔子道中庸用理智是不錯的。孔子的生活實是如此。但他並不以此為止。而必須把他的直覺說混成一氣。所以又使人莫明其妙了。且看他說，孔子走雙路的公式：

(一)似可說是出乎內一任直覺的，直對前境的，自然流行而求中的，只是一往的，

(二)似可說是兼顧的，兼用理智的，離開前境的，有所揀擇而求中的，一往一返的。」

試問「直覺的自然求中」與「理智揀擇的求中」這話如何解釋？既言直覺能於自然流行而求中，爲甚麼還用拿理智去揀擇的求中！既言直覺自然的流行求中何言一直走下去就偏非常危險用甚麼方法使理智與直覺並行。這是矛盾四十。梁君又說「就歷史上看來數千年間中國人的生活蓋鮮能採用孔子意思。中國數千年以儒家治天下，而實際上人生一般態度皆有黃老氣。」這樣溫暖自己的話，我們是不承認的。好大的口氣！一說就是數千年。這數千年之中儒家掌政治教育大權「治天下，」還不能採用自己的祖宗之學說的意思。那麼，他祖宗的意思必是半點價值沒有。不就是理想太高「不近人情」於人生生活無關係，假使不如此，則何以數千年自己不能採用自己的意思？數千年既不能採用，那麼，焉知不再下去萬年仍是不能採用。試問數千年或數萬年採用不上的一種文化，有甚麼價值？梁君發揮他，豈不白費工夫！這種文化留着擺古董麼！其實並不是那麼一回事。若照梁君那樣把孔子的意思看成神秘不可思議的一種又普又惡又仁又不仁的直覺，恐怕永遠不能被人採用。因爲梁君所說的話眞是「虛無的。」老實說像梁君這樣發揮孔子的意思，恐怕孔子不大願意。只可惜他死而不能

白冤罷了。評中西文化及其哲學至此爲止。

卷二

評先秦政治思想史（梁啓超先生著）

說明書的內容：全書分序論前論本論。在序論中說明本問題之價值，內容，資料，研究法及其研究之範圍。前論是言啓蒙時代的天道，民本思想，政治封建，階級制度，法律之起源及經濟狀況之推想。本論是言儒道墨法家的思想。大意是發揮儒家的政治思想以期救現世之政治的流弊。

第一章言我國政治思想有世界平民或民本社會主義之三大特色之錯誤

在序論之第一節本問題之價值中說：「我國自春秋戰國以還學術勃興，而所謂「百家言」者，蓋罔不歸宿於政治。其政治思想有大特色三：曰世界主義，曰平民主義，或民本主義，曰社會主義。此三種主義之內容與現代歐美人所倡導者爲同爲異，孰優孰劣，此屬別問題。此三種主義雖不敢謂我國人所單獨發明，然而最少亦必爲率先發明者之一。」據梁君的先秦政治思想的觀察中國在那個時候已經就有了世界平民社會三大主義的特色了。他以這三大主義爲發揮我國政治思想的重要觀念；

且以之爲我國文化之特色及其價値的中心。他說：「我國學術以研究人類現世生活之理法爲中心，古今思想家皆集中精力於此方面之各種問題。吾國人對於此方面諸問題之解答往往有獨到之處，爲世界任何部分所莫能逮。吾國人陳列世界文化博覽會之出品恃此。」（二頁）據梁君之意是說中國文化之價値在講明人類現世生活之道理和法則。他深信這種講明的人類生活之理法可以陳列於世界之文化博覽會爲世界的優秀品——「獨到之處」。所以梁君又說：「如希伯人印度人之超現世的熱烈宗教觀念我無有也；如希臘人日耳曼人之瞑想的形而上學我雖有之而不昌；如近代歐洲之純客觀的科學我益微微不足道。然則中國在全人類文化史中尙能占一位置耶？曰能，卽人生哲學及政治哲學所包含之諸問題也。」（二頁）觀此則知梁君要拿我們這種文化與歐人比賽了。我們聽到這些話心裏樂得甚麼似的，立刻覺着非常榮幸；以爲我國既有這樣的文化，何愁不能榮耀民族造些生活的幸福。可是話雖這樣講，除非是我們對於這些話不加回想；若是一回想，則煞時間就把心中的盼望幸榮高興變成失望與苦痛。何以？梁君所講的是先秦政治思想是二千餘的的思想

了。最怕歐人聽見他加以懷疑道：「中國假使有這麼些好東西，那麼何以在中國己歷二千餘年沒能造成高尚的生活！中國人的生活不但不進爲高尚，倒反弄得貧民遍野……越糟糕」歐人的思想是講進化的，不像多數儒那樣循環變遷的思想，要學希臘文化復興的故事。須知希臘的文藝復興是藉着北歐民族；所復的也多半是客觀的數學物理等類的東西。中國的那套文化多半是屬於主觀的人情方面的。那人情是隨着生產的經濟組織變遷的，恐怕沒有恢復的希望。試看中國農業家族集中的經濟組織還能夠適用於今之社會麽。經濟的組織既變遷，則所有的政治法律道德習慣也就得隨着自然的改變；於是政治思想也就得隨着需要變遷。這些話我們後來再講，且說我們對於梁君的先秦政治思想史有不滿意的四點：

（一）梁君所宣傳的中國學術政治思想多半是用曲解的方法替儒家辯護。雖有時而談其流弊，然而亦不過爲襯點材料罷了。儒家執政掌教育二千餘年，其成績如何，除載於歷史者外，有大多數國民生活之實事可察，實在無替他曲解辯護之必要。

（二）勉強可說算是講書，並算不上講學問。講書是就書本子上所有的東西用自己的

觀察感想，加以解釋罷了。至於書本上所說的話是否影響於羣衆社會的生活等等那就不管了。講學問不獨是能解釋書本子上的說話，還要進到大多數民衆的生活裏去看看他們的生活是否與書本上的話相符？何以不相符或相符？從這裏得到相符或不相符的眞情實事，然後再拿他去與書上的話比較對照，看看是否與我們從書本子上所得到的見解相同？講學問就是要解釋其如何相同如何不相同之原因及理由。簡捷說要拿大多數羣衆生活的眞相証明從書本子上得到的思想去講社會的生活和書上的政治思想，不獨是拿着書本子上造成之我們的思想去講書本上的政治思想和社會的生活。

(二)隨感之固定的主張。隨感的主張是遇着學術的輸入社會的政治經濟制度等等之變動，因此纔發生覺悟改變其平素的觀察點之傾向。固定的主張是持着自平素觀察之所得的信仰，不爲時勢變遷之移動。何以爲隨感之固定的主張呢？就是硬拿着政治經濟等等的新學說來遷就其舊有之「先入爲主」的平日所得之意見之傾向。例如在這次歐戰前看見西洋各國之倡愛國軍閥資本主義等等所致之強國，於是以爲愛

國軍閥資本等主義有提倡之必要。於是就說我國學說本來就有愛國主義……歐戰後看見愛國軍閥資本等主義露出了醜態原狀，遂以爲我國本來并沒有這些東西，硬摸做是不行的；這是人家有害的東西惜乎棄之不能，我們大可不必提倡快照舊的提倡我國舊有的東西—整理國故—罷。甚而至於以爲人家快摸做我們來了。梁君於歐戰前在日之時本來是注重「武士道」「國魂」集權制等等。這是已往之事且他自己曾懺悔過別人更不可多提。可是歐戰後遊歐聽到幾個西洋人不滿意西洋文化的反感，於是決意回國要把中國的政治思想輸入到西洋；以爲中西文化實有可通媾合作的必要。這點誠心實在令人佩服。雖然可是必須從大多數社會的實在生活方面以及經濟教育政治文學等的歷史虛心考察研究有所得，而後遇到甚麼問題才可加以肯否的判斷；不是乘着人家戰後反感正勝的時候隨便聽到幾個人的說話—見歐遊心影錄—便自信不疑的以爲人家的文化如何破產，我們的文化如何有價值，於是不惜牽強付會的隨便否定人家的東西這個不好，那個不如我們的好，我們這個同人家的似乎是一樣。這樣的傳播文化不但不能得到人家的信仰，倒反使人家瞧不起。因爲人家看

了你判斷人家的東西這樣不實，便推到你對於自已的文化之考察也未免就不是浮皮層。

(四)取悅社會。現在正值中西文化交鬨的時候，中國經濟破產貧民幾遍地軍閥當道兵匪遍國，應從改造方面着眼，創造一種較高的文化，以供獻社會才是。若然，則首先應當指出社會的病症而下苦藥。社會病到這步田地還用縱慾的手段極力的蒸維他，如何能醫治中國二三千年的病症。例如儒家的學說唯一的作用在他的實行其理想之組織—五倫，而梁君把其有作用的孝忠棄之不論—以為社會不歡迎—而硬拿甚麽「同情心」與三大特色主義—世界平民社會—等等以取悅社會。讓一步說，若梁君誠實的把先秦政治思想之眞相講出來未嘗不少有參考之價值無奈他並不如此，且看他的說法有無矛盾，是否合乎實事。在序論「本問題之價値中解釋三大特色主義道」：

(一)歐洲自十四五紀以來國家主義萌苗發展，直至今次世界大戰前後遂臻全盛。彼所謂國家主義者何物耶？歐洲國家以古代的市府及中世的堡聚為其雛型，一切政治論皆孕育於此種市府式或堡聚式的組織之下。此種組織以向內團結向外對

抗爲根本精神，其極也遂至以仇嫉外人爲獎厲愛國衝動之唯一手段。國家主義之苗常利用人類交相妒惡之感情以灌漑之而日趨蕃碩，故愈發達而現代社會杌隉不安之象乃愈著。中國人自有文化以來始終未嘗認國家爲人類最高國體。其政治論常以全人類爲其對象，故目的在「平天下」而國家不過與家族同爲組成「天下」之一階段。政治之爲物絕不認爲專爲全人類中某一區域某一部分人之利益而存在；其向外對抗之觀念甚微薄；故向內之特別團結亦不甚感其必要。此種反國家主義或超國家主義的政治論既深入人心，政治實況當然受其影響。以二千年來歷史校之得失蓋參半，常被異族蹂躪是其失也，蹂躪我者非久便同化是其得也，最後總決算所得優足償所失而有餘。蓋其結果常增加「中國人」之組織分子，而其所謂「天下」之內容日益擴大也。此千年間潦倒沈淪之超國家主義——即平天下世界主義非向外妒惡對抗主義——在全人類文化中應占何等位置，正未易言！

(二)平等與自由爲近世歐洲政論界最有價值之兩大產物。中國在數千年專制政體之下宜若與此兩義者絕相遠。然而按諸實際，殊不爾爾。除卻元首一人外一切人

在注律之下皆應平等，公權私權皆爲無差別的享用；乃至並元首地位亦不認爲先天特權，而常以人民所歸嚮所安習爲條件。此種理想吾先民二千年前夙所倡導，久已深入人心，公認爲天經地義。歐人所謂「人權」全由階級鬬爭產來，其得之也艱，故其愛護之也力。我國歷史上未聞有慘酷之階級鬬爭，而已得到有相當的人權。所以如此者，則以人類平等觀念久已成爲公共信條，雖有强者莫敢攖也。我國爲不干涉主義的政治。秦漢以降，我國一般人民所享自由權比諸法國大革命以前之歐洲殆遠過之。吏之毒民非法所許，民本有控愬之餘地。對於暴君則自昔聖賢皆認革命爲人民正當權利。我國惟數千年生活於比較的自由空氣之中，故雖在亂離時，而其個性之自動的發展，尙不致大受戕賊。民族所以能永存而向上蓋此之由。要之，我國有力之政治理想乃欲在君主統治之下行民本主義之精神。歐美覩中華民國猝然成立輒疑爲無源之水，非知言也。

(三)文化演進較深之國，政治問題必以國民生計爲中心。我國蓋自春秋以前已注重此點，「既富方穀」「資富能訓」諸義，郡經既所屢言，後此諸家政論罔不致謹於是。

而其最大特色則我國之生計學說常以分配論爲首位，而生產論乃在次位也。歐洲所謂社會主義者其唱導在近百餘年耳。我國則孔墨孟荀商韓以至許行白圭之徒，其所論列殆無不帶有社會主義色彩。漢唐以降之實際的政治其爲人所稱道者，又大抵皆含有社會政策之精神；而常以裁抑豪強兼並爲職志者也。故全國人在比較的平等組織及條件之下以遂其生計之發展。世界古今諸國中蓋罕能與我並者。此雖半由環境所構成，抑亦學說之入人深也。中國文明產生於大平原其民族器度偉大有廣納衆流之概，故極平實與極詭異之學說同時並起能並育而不相害；其人又極富於彈力性，許多表面上不相容之理論及制度能巧於運用調和焉以冶諸一爐。歐洲近一二百年政治學說經濟學說之標新領異幾使人應接不暇。每一主義之昌未嘗不有極大之流弊踵乎其後。至今日則其人深昌於懷疑惱悶之淵；舉凡前此所安習之制度悉根本搖動，欲舍其舊而新是謀，則皇皇然若求亡子而未得也。我先民所詒我之思想雖或未成熟，或久中斷，搜剔而磨洗之，又安見不龜手之藥終無益於人國也。由此言之，本問題之價值可見矣」。（三至十頁）

(甲)世界主義，就梁君自已的這段解釋世界主義的歷史已不成爲世界主義了。他說：「歐洲各國於十四五世紀以來提倡國家主義，向內團結，向外對抗，爲根本精神，其極也遂至以仇嫉外人爲獎厲愛國衝動之唯一手段，常利用人交相妒惡之感情以灌溉之而趨蕃碩。」由這段話就可證明他講歐洲各國的政治是由於社會表面上的政治形式浮光攝影的採取一點，且喜歡拿人家的短處來作爲襯點自已復古的意見，使人於比較莫明其妙中悅口歡心；於實事上並沒下深刻的工夫考究其事之由來及其所以然。試問歐洲各國何以於十四五紀以後纔有國家主義出現，而以前則否？國家主義之目的是甚麽，他有甚麽意義？世界主義之目的是甚麽，有甚麽意義？他們倆有何分別？又說：「歐美人現時倡導世界主義」試問何以在那個時候——十四五紀——怎樣不簡直的倡導世界主義而先提倡國家主義？梁君不先把這些問題解釋明白，而驟然下國家主義與世界主義之判斷與分別，則使人永不明白他所說的國家主義與世界主義究竟是些甚麽東西。原來是梁君研究歷史而迷於史。其所以然是由於不出門戶之習慣。他把中國五千餘年的歷史而只進到農業與一千餘年的民族從山林裏離開與野

獸同居的生活出來建國而已進到工業一樣比較，眞是可謂不知史爲何物。這不是「不出門戶之見」是甚麼！國家主義與世界主義都是經濟歷史的產物。不明白經濟的進化歷史永也不會明白他倆是甚麼。國家主義之以向內團結向外對抗獎厲愛國爲根本精神這是實事然而其進行的方法却不是如梁君所云「常利用人類交相妒惡之感情以灌溉之」他時常倒果爲因，在這裏即是明證。試問人類何以交相妒惡這種交相妒惡之感情是先天的麼？以贊成孟子性善的人說這話似乎不可。其實國家主義之目的是經濟，而其利用，也是利用經濟權利之競爭的實事。梁君說「中國人自有文化以來始終未嘗認國家爲人類最高團體」這話也得加以解釋黃帝順黃河流域征服四方酋長且不說。夏禹擴充領土，東至海，西到流沙，南北皆有相當的領域，劃成甸侯蠻荒荒五服，執玉帛書萬國會諸候於塗山歐洲有亞歷山大之統治，羅馬之建大帝國。凡此種種建國，都爲建國，也都是由於家族而部落再進而國家繼而世界。實在不能說黃帝禹不認國家爲最高團體，有平天下之目的，而亞歷山大與羅馬帝國之建設只認國家爲最高團體，無平天下之目的。英國殖民於五洲這是現在的實事，五洲之地皆有

其統治權之設施。像這樣可以說他無平天下之目的麼？我國閉關自守築長城以自衛，這是有平天下之目的麼？究竟梁君所說的那個「平天下」三字怎樣解釋，恐怕梁君自己也不懂他的意義罷，我國文化自有其實在的價值，用不着拿些於歷史不符的東西來魚目混珠，以致顛倒事實。我知道梁君所說的中國政治上之所謂平天下不是同英國的那種創霸權壓弱小民族以開通市場與殖民一樣。可是也正爲梁君既不贊成國家主義的強盜政治，然而又何必曲爲解釋道「中國認國家不過與家族同爲組織「天下」之一階段」既認中國政治有組織國家那麼一回事，則中國政治之認國家是一定的了。中西政治都認國家之組織，同是由國家進而世界那麼，何以能說歐洲文化無平天下之目的而中國文化獨有呢。假使梁君直截了當的告訴我們說，中國無歐洲十四五世紀後之文藝復興的光榮，經濟的發展，農業進爲工業的創造，物質的享樂；可是也沒有他們的那種各國的國家愛國軍閥資本帝國種種主義之提倡，向內團結向外對抗仇嫉外族之卑鄙野蠻心理與手段之設施，各國之互爭市場而致成殘殺，擴張陸海軍以欺壓弱小民族以殖民于農業畜牧等國，造大炮戰艦飛機以圖獨霸市場之

採取原料與銷賣製造品類此等等的殘無人道的行爲。那麽，我們就可以明白歐洲國家主義之提倡之由來與其所以然了，就可以知道國家主義之目的及此種主義爲中國文化向來所未有然而梁君並不這樣，他本是講中國先秦諸子之政治思想，可是他又喜歡比較着中西文化採取人家的所短以顯己之長。無奈所採取的材料及其理由並不與實事相符，且不充足，以致失其事之眞相。例如他說「歐洲所謂國家主義者何物耶？歐洲國家以古代的市府及中世的堡聚爲其雛型，一切政治論皆孕育於此種市府式或堡聚式的組織之下。此種組織以向內團結同外對抗爲根本精神……故愈發達而現代社會杌隉不安之象乃愈著」。這種解釋國家主義之意義與其來之由眞可謂皮相之談。像這樣大約摸的說人家的政治病症，不啻頭髮上看虱，亚虱不到人家的致病之原因。古代的市府組織，中世紀封建之堡聚組織，這兩種組織都是人類由部落到建設完全國家之中間所經過的形式。凡是有獨立歷史的完全國家之建設的民族，未有不經過呑併封建之形式的。試看中國秦以前之封建，夏以前之所謂萬國，不也是爲後來國家的雛型麽。歐洲各國之政治論本有基於古代市府之政治者，這是歷史上的

一種關係，但是至今早已大改其面目，非昔所可比較的。至於今之各國互相仇視社會不安等類的現象都是由於經濟上的原因；也是由農業國進爲工業國之一種不可免的試驗。這種不安的現象與中世紀之封建雖有關係，然而所謂關係者也只是土地佔有問題，與堡聚之當時互相防守對抗等類的政治並沒有甚麼相干。梁君說「國家主義與吾人夙不相習」這話是對的。但是他並不以此爲止，而必須再說我們有「反國家主義」或「超國家主義」的政治論；且這種政治論深入了人心。並且證明說「此種反國家主義的政治以二千年來歷史校之，得失蓋參半，常被異族蹂躪，是其失也，蹂躪我者非久便同化，是其得也，最後總決算所得優足所失而有餘。蓋其結果常增加中國人之組織分子，而其所謂天下之內容日益擴大也。歐洲迄今大小數十國，而我國久已成爲一體，蓋此之由。」既言反國家主義，何必計其得失，更無所謂領土之擴大與否；且也不便計較歐洲各國之小而我圖之大是不錯的。據歷史告訴我們說中國沒有像歐洲那樣强盜式的國家主義，可是也不反對皇帝式的國家組織，黃帝之四征，夏商周之擴充疆域，秦之戰匈奴，唐之西征等，不能不算是一種國家的抵抗力與組織及政治瀾

洲民族之滅我被我化，這固然是由於我之文化，而蒙古民族之滅我不數十年而被逐，這不能不算我爲國爲民族之戰爭之所致。我國自立國以來對於外族之政治有攻守與歸化兼施。這纔是我國文化的眞面目。凡此種政治若說沒有西洋那樣的國家主義則可。若說甚麼「反國家主義」則不可。須知道沒有國家主義是一事，「反國家主義」又是一事，二者並不是一件東西。先有國家主義，然後纔有反國家主義。我國既沒有國家主義，那反國家主義從何而起？梁君不察，把他混爲一談，大可不必。可是他更不以此爲止。又把這個沒有西洋那樣的國家主義之政治的中國推到了世界主義。說中國這種「反國家主義」的政治思想，就是世界主義，或平天下主義，或非向外妒惡對抗主義，結果，不但把中國之政治思想的眞面目抹煞，並且把四種主義混爲一氣。

反國家主義是與國家主義相對待的；二者都是歷史上經濟發展之產物。譬如國家主義爲開市場而不惜欺壓弱小民族，施之以統治，（這種統治與中國之統治外族不一樣）而反國家主義是要以平等的對待互相通商對於外族要求解放或任其自決。平天下主義可說是獨爲我國政治思想學說的一種理想，就是大學上所謂正心修身

齊家治國平天下。這五個等次一推而五，五歸而一，就是都以修身爲本。原來是中國文化的人生哲理—儒家的思想—是注重個人的行爲及行爲的習慣與動機。他以爲「己不正焉能正人」。若是人人都能正己把身修好了，則家也不待齊而自齊，國也不待治而自治，天下不待平而自平。所以中國自秦以後的政治—儒家治天下—思想對內對外幾乎都是取不干涉主義，都是要由己之情而推到人之情凡事都要以己之情切爲主。所以說「己所不欲勿施於人」，「人不知而不慍」，並不要己所欲而施人如西洋之傳教。便是這是中西文化的一個重要不同之根本觀念之一。所以儒家執政首先除去干涉人的東西如經濟，法律，宗教等結果把事實的政治演成了「無治主義」。關於這個問題末後再說。平天下之平字不要拿他當作動詞用，只當形容詞或副詞講；假使你拿他當作動詞用，則非把中國全套的文化推個大反過不可。歐洲所謂世界主義有二種實事見解：(一)是屬於經濟的，即國際共產主義或社會主義；(二)是屬於宗教的，即基督教義。無論是經濟的或宗教的世界主義都是取干涉主義的。這也是與我文化不同之一。基督教之舍死忘生的不顧干涉人家的政治，養成戰爭殘殺，而只顧宣傳其教義

自不必說。而國際社會主義也是積極的宣傳其主義，創造組織於世界各民族，以期推反資本帝國主義。非向外妒惡對抗主義，這纔是中國政治的實事呢。——中國政治二千餘年來除自己受經濟之壓迫的痛苦外在國際上堪稱道德的，也就是此。梁君爲收悅社會喜歡拿人家較好的東西來以爲已有起見，不惜把中國正眞國際的道德同甚麼理想的平天下主義與國家主義相對得的反國家主義受干涉人類行爲的世界主義等混在一氣。結果，鬧得自己不認得自己。

(乙)平民主義或民本主義。這兩個主義並不是一樣的東西，不過梁君喜歡人家較好的東西來硬合我們這個一塊湊附能了。社會的生活演進於經濟政治之中自然的產生了貴族諸侯平民奴隸等等的階級制度。這種制度若是發達的不甚高，那麼，他關於社會的生活並不發生甚麼十分的妨礙，或是他雖發達的高然而他却在社會的地位上，操有天然地理以及教育的特別權力，則這種制度也只好隨着天演的變化情形存在罷了。反之若他發達的高，妨礙社會的生活，或是沒得着天然地理以及教育的保護權，則他在這種社會的情形中沒有存在的機會；於是就產生了一種新的制度—他的

仇敵—來對抗他叫他崩壞或滅亡。這種新的制度是甚麼？就是平民主義。平民主義原是與階級制度相對待的東西。假便社會上—無論何種民族—沒階級制度，則不會有平民主義。可是歷史告訴我們說：凡是獨立演進的民族由部落的組織而進到完全國家的組織者，沒有不經過階級制度的，不過其中有以上所說的情形罷了。梁君不把中國的階級制度如何產生及如何崩塌的歷史說明，就自信不疑的說中國有甚麼平民主義。這纔是無皮而有毛之談呢！歐洲所謂平民主義最先起於基督教義。基督教實是一種革命的教，含有極大的一種平民主義：如舊約之出埃及等是。雖然到後來經教會僧侶之舞弊，反造成了貴族僧侶階級，但是這只歸罪於教會，并不把教義中之平民主義抹煞。嗣後又因經濟發展的歷程中也發達了平民主義。民本主義這個東西是隨着「社會所與權」而來的。人類生活有了「社會所與權」，便有他。他並不是和階級制度相對待的，且產生於階級制度以前。甚麼是「社會所與權」呢？原來是人類生活演進，人與人的關係漸漸的密切起來，產生了羣衆的公共之事；有了共衆之事，便有理事之人的要求，自然的產生了羣衆之信仰的集合，於是「社會所與權」生。這便是社會政

治之萌芽與起源。從最小部落的酋長起直至國家的首領等都爲享有「社會所與權」者。無論他們的權利是創霸而得的或是眞正社會所與的可是都爲「社會所與權」之享有者；因爲他雖創霸可是必有一部分羣衆助他。凡是享有「社會所與權者」除世襲者之特別情形外，沒有不知利用羣衆之心理與勢力的。部落的酋長恃部落之勢力擴張其部落，封建諸侯恃封建以內的羣衆勢力擴充其疆域，國家的首領恃國民之勢力擴張其國之領土範圍，這便是以民爲本也就是「民本主義。」這是人之常情是如此的。所以民本主義並算不尙一種特別的文化凡是酋長諸侯元首甚而至於大小官吏帶兵的將官等等之最初，差不多都知以羣衆爲本或以民爲本的。各國皆然，並不獨中國如此。不過中國的社會生活演進遇有一種比較不同的境遇，以致顯然一點罷了。這是平民主義與民本主義的大義及其分別。

梁君說：「平等與自由爲近世歐洲致論界最有價值之兩大產物。」其實並不是如此平等與自由並不爲近世歐洲政論界之產物，歐洲早就有這兩個東西，不過近時因經濟發展的關係格外注重罷了。除基督教義所倡外，希臘古文化也有他。好在這個問題

關於本評沒甚重要，大可置之不理。且看他又說：「中國在數千年專治政體之下宜若與此兩義者絕相遠，然而實事并不然，除卻元首一人外，一切人在法律之下皆應平等，公權私權皆爲無差別，如享用，乃至并元首地位亦不認爲先天特權，而常以人民所歸嚮所安息爲條件。此種理想吾先民二千年前夙所倡導，久已深入人心，公認爲天經地義。事實上確亦日日向此大理想進行，演成政治原則，莫之敢犯。歐美貴族平民奴隸等階級制度直至近百年來始次第撲滅，其餘燼之一部分迄今猶在。我國則此種秕制已成二千年殭石。」說歐洲各國的階級制度至今百年才漸次掃除，而美尚存有黑奴之餘燼這是實事。但是說此種秕制在中國已成二千年殭石，這不但與事實不符，並且與書本子上的史記也相差太遠。就秦以後之史記言之漢之士農工商居學位者爲士，士有官職者可謂之貴族，其上下爵分廿級。農工商爲自由民，但其中農爲上，工爲中，商次之，此爲賤商。自由民之下奴婢，奴婢有種種之場合，有賣身爲奴婢者，有因犯罪而收爲奴婢者。唐時社會之階級共分爲三，原有官職之貴族，良民，賤民是。貴族之階級有文階級二十九，武階級三十餘。良民卽平民，爲農工商，商工之家又有不得寄託於士之規制，

賤民有種種之別：雜戶，番戶，奴婢是，而奴婢爲最下級。奴婢一變而爲番戶，番戶一變而爲雜戶，雜戶一變而始爲良民。此社會升級之順序。降級之順序多由犯罪連坐而爲奴婢，如當時以區府歲貢奴婢。德宗有廢貢奴之舉。韓退爲袁州刺史解放奴隸七百餘人。此等奴隸皆因負債而沒收者」。（以上見邢修文所譯之中國歷代法制史）宋明之階級制度多沿舊制自可不提。淸之八旗貴族宦閹之黑暗殘暴更是奴隸制度之奴隸。

以上所舉之階級制是就史記所載者而言。可是若就社會生活方面之事實而言，則中國之貧富貴賤上下等級之分，早已如梁君所言「認爲天經地義」了，且不說。單說那富豪官僚闊老之公買小妾奴婢使女之風，直到如今還是盛行。貧民被飢寒所迫之賣兒女，奸人之販賣人口，或賣爲作妾或作爲奴婢或爲娼妓至今無省無之。不過我們習慣了這種鄙俗不以爲怪罷了。梁君說中國奴隸制已除爲二千年的僵石，是不符於歷史和事實。再看看他說中國人在法律之下一律平等，是否合乎歷史及實事。

我國所謂法律者只有犯罪與刑罰，并無其他。這是自三代以來四五千年的法制。讓

一步說，即就此而論，而我國民之享用也是不平等甚。我們先就書本身上所有的法律史講罷我國司法事務無論何時都是以行政官史兼理之，並無裁判獨立機關。他與行政混在一氣。法律之條欵很簡單，其解釋除用文言外且不完全。沒有刑事民事之別。一切法律之施行並沒有甚麽手續：逮捕監押隨時隨地隨意爲之；且刑罰之施行因人而異：最久者有夫妻之別，貴賤之分僧侶之不同，良賤之別，主從之不同，長幼之異；而於此種貴賤夫妻長幼良賤不同之中，又有種種加減之場合。試舉唐代之刑罰適用之例以明之：

(一)夫毆傷妻減凡人二等，妻毆傷妾亦如之。妾打妻子以凡人論，妻毆妾子則減二等。

(二)殺師者加凡人二等，僧道師又加一等，師主殺弟子者徒三。

(三)奴婢毆主者絞，主毆奴婢則不犯。

(四)更有刑之加重與減輕：其加減之法，由貴賤親等上下男女僧侶主從良賤長幼官吏而各異。

(五)人之法，從身分之階級高下有享有權利多少之差別。當時賤民之一如奴婢者與畜產同一視之。然猶不能不認多少之權利。例之奴婢有罪其主請於官司殺者科杖一百，無罪而殺者處徒一年。奴婢有官奴婢私奴婢城奴婢之別。他們也有受刑不同之分別。其餘宋明之法律大抵與唐代無出入，不過只有加減之別而奴隸制仍舊。清代多沿舊制，唯刑罰比較前代減輕。而八旗與漢人之不同之種種權利更爲奴隸制度無疑，直無價值之可言。

(六)刑罰有連坐：一人犯罪坐連十家。隋以前有磬絞斬梟裂斷趾鯨劓刖等刑，其最殘酷者爲鑊烹之刑，使罪人於鼎煑而殺之；有車裂刑有夷三族磔棄死等刑，滿初猶用，有贖罪金，這是史載是如此。即民間的實在生活並此嚴刑亦不得公平享用。縣長借「不經縣而直接訴於州府之訟案不受理」之制度的機會，每遇訟案便隨意坐連盡力貪圖藉端搜刮。假使在職之縣有甚麼比自己高級的紳士或紳董，則設法諂諛利誘之，或與彼共夥搜刮。假使本縣紳士少士名財主多，則這便是發財的好缺。而圖謀這個缺分的競爭也愈多。因此賣錢也多。官吏中只有講究「坐官發財」多少更無其他爲平民

的除處於特別情形之縣外平常有三層「被刮地皮」（一）縣令（二）縣吏衙役。（三）地方的惡紳，我中國從來並沒有甚麼法律公權私權等的規定。所謂法律公權私權等平民從來也沒聽說過有這樣的東西。他們只聽說過「王法」并無其他；就在這樣的情形中生活了二三千年，纔演成了「窮不和富鬬富不和勢鬬」「官官相維」「屈死休告狀」的俗語。這些俗語普遍了全國深深入了大多數平民的心作爲歷代的遺傳不知有幾千年。梁君說「歐人所謂人權全由階級鬬爭產來，」這話實在不錯。然而他又說我國久無階級，」這話就不對了。原來是梁君同常人那麼思想：以爲我國沒有像歐洲各國近世的那樣階級鬬爭，便是沒有階級。其實我國雖無歐洲各國近世那樣的不斷的階級鬬爭，可是不獨階級也有，並且連階級鬬爭也是常存；不過其爭鬬的情形不同罷了。（其爭鬬的情形俟末卷說明）我們曾說過，凡是由漁臘進到完全國家或有獨立文化的民族沒有不經過階級制度的，不過其中有特別的情形罷了。試看印度民族不也是沒有西洋那種不斷的階級鬬爭麼，然而能夠說他無階級麼？既有階級能夠說他不爭鬬麼？梁君又說：「我國歷史上未聞有如此慘酷之階級爭鬬，」這話也不盡然。試

問春秋戰國時代殘殺了三百年，直殺得人民東逃西散，那不是階級爭鬭是甚麼？這自然不能去怪梁君不明白階級爭鬭之所以然的意義，因爲儒家都是受的「經濟除外」的教育，不知經濟爲何物，雖有時也會談談，然而這不過爲新時興的一種說話罷了。凡是儒家卽是如此，而梁君何獨不然，又說「我國沒有慘酷的階級爭鬭，却也得到相當的人權，所以能如此者是因爲我們有人類平等觀念已成爲公共信條，雖有強者莫敢屢攖也。秦漢以降我國一般人民所享自由權，比諸法大革命以前之歐洲人殆遠過之，事實具在不可誣也。」這段話是無中生有，以爲這是給我們國民加上些光彩，其實是不但把歷史埋沒了，並且還糟蹋壞了中國文化。這是梁君把「人權和自由權」誤會了。人權和自由權之起源是國家有了治國的政策，本着這個政策規定了保護國民與國民盡義務的法律，而國民在這種法律保護之下，除了盡義務以外所得的種種享受的權利，就爲「人權」；同時除了法定範圍以外所得的自由便爲「自由權」。人權與自由權都是在國家保護範圍以內的東西。換句話講，國家沒有保護國民的法律，便也沒有人權與自由權之產生。卽無所謂甚麼人權與自由權。中國自春秋以後始有法典之

編纂，所謂法典，者不外犯罪與刑罰，假使不犯罪則永遠和他斷絕了關係。——唐代及明雖略有民法之規定，然而也不過有人身的貴賤之分，婚姻成立與離婚續祖等之條件，規定及土地所有權，奴隸可爲質債，良民則否，賣買奴婢牛馬券，賃貸借債，受寄財物等數條之規定而已。這種規定除奴婢與良民之分別外，並沒有保護國民法律的性質之可言。何以中國沒產生歐洲各國那樣的法律呢？在這裏纔講到中國文化與西洋文化之所以不同，而尤其不同的是文化中之政治思想。這種不同是歷史的產物，是明擺着的，不是可以隨自己的——學者——主觀的好惡任意增加與放大，像照影片一般造成這種不同的原因雖不一，然而總以經濟教育宗教爲最。我國的政治比較以經濟除外人情代法無治主義三者爲治的根本，所以不能產出如歐洲那樣的法律。歐洲各國之政治法律多半是規定經濟宗教教育問題者。所謂人權與自由權多半由經濟宗教教育三者方面的不平等產生出來的。原來是歐洲各國的政治的在演進中產生了經濟宗教教育權之霸者，與不平者不斷的競爭；在這個競爭之中，逐漸的構成偉大的法律。這就是人權與自由權之所以產生。梁君說歐人所謂人權全由階級爭鬬產來，這話是很對

的。試看北歐民族於文藝復興後起了四大革命（一）教育（二）宗教（三）政治（四）經濟。這四大革命無一而不是階級爭鬬，也無一而不是爲人權與自由權之競爭。明白了以上所說的人權與自由權之起源，就可證明梁君說「我國歷史上未聞有此等慘酷之鬬爭而已得有相當的人權與自由權的話與歷史及事實不符了。」梁君一面不承認我國有階級爭鬬，一面却認我國民得到人權與自由權，這不是自己打自己的話麽。試問在無治主義經濟除外人情代法的政治之下怎樣能有人權與自由權之可言？這明是取悅社會與曲解我國文化。

梁君說：「我國民對於暴君則自昔聖賢皆認革命爲人民正當權利，在學理上未嘗少爲假借也。我國民惟數千年生活於此種比較的自由空氣之中，故雖在亂離時而其個性之自動的發展，向不致大受戕賊，民族所以能永存而向上，蓋此之由」這段話雖是與書本子上及事實有些相符，如孟子之所言湯武之革命，可是與秦以後之二千餘年的歷史正相反。我國歷史上的政治自儒家「治天下」以來，並沒有眞正政治革命那麽一回事。因爲歷代的朝政都是儒家掌大權。儒家既掌政治權，除非是自己革自己，不

然，則只有更換君主，並無所謂革命，就連更換君主式的革命，儒家參加者也甚寥寥。歷代的更換朝代除貴族官僚的纂弒及外族侵入外，是起自草澤間的革命。這種革命之起是多遇暴虐不堪的君主或朝廷的官吏賣官鬻爵上下交相舞弊之風達到極點或遇到天災之大變人民不堪其凍餓之苦，這個時候就有一部分民起來做强盜生活，說「替天行道造反。」趕上造反的生活好，黨羽多，又遇到人民的天災人禍造成無道昏君或是「朝庭無福民遭難的心理之傾向，就會把皇帝逼去，而其黨羽頭目取而代之。無論是貴族纂弒外族侵入强盜頭目的盜器，可是定霸以後其政治大權仍是操於儒家之手。如漢唐宋明淸皆是。那眞正有儒家的學問之人才不但不參加革命，倒反極力的破壞；不但破壞這種革命，並且反對一切政治經濟風俗法律等之改革因爲他們所受的教育信條是認君臣爲「天經地義」的五倫之一，政治信條是「法先王。」所以若是儒家主張改革及打破君臣之義，那乃是非儒爲大逆不道，因此歷代之改革家像韓非王安石等仍舊是脫不了儒家五倫的觀念。二千年來全國的教育又是在儒家手中。所以儒家不參加政治的改革則中國政治莫說歷二千餘年；老實說，若是西洋文化不進

來再有二千年仍舊是如古無疑。因爲受教育的人不想去革改社會，那不受教育的生腦筋如何能創出新法子來革改社會而儒家偶然也有革改的創造者出，像王安石輩，也擱不住羣儒攻之。於是在這種情形之下的人類生活及一切人事皆入於自然的生長，自然的淘汰之大流。演成一種歷史的循環的形式。「其所以然我們於末卷說明。」一切政治皆源於經濟及維持某種經濟組織之秩序。儒家的教育把經濟除外，以人情代法，以修身爲本；結果，便是無治主義。人民在這種無治的政治之下那裏還說到自由與不自由。人民除了納幾個錢粮外，只用不犯罪，則永遠和政府斷絕了關係。任憑你凍死餓死被外人殘死於政府不相干。人民心理也不希望政府援助，只有「山高皇帝遠的」思想；那朝庭也唯有貪圖坐他的「太平江山。」人民自由實在是自由，可是治在那裏！每遇「風不調雨不順，」則人民被飢寒逼迫凍餓而死者不知有幾百千萬。就太平豐年而論，那街上叫哭連天的花子乞丐典兒賣女的貧民，何可勝數。在這種生活情形中，不料還有梁君忍心的說「人民在自由空氣之中永存而向上，」究竟這向上是指着甚麼說。

(丙)社會主義，梁君說「我國最大特色在注重生計之分配，而生產論次之。歐洲所謂社會主義者其唱導在近百年間。我國則孔墨孟荀韓以至許行白圭之徒其所論列殆無一而不帶有社會主義色彩。故全國人在比較的平等組織及條件之下以遂其生計之發展。世界古今諸國中蓋罕能與我比者。」這段話有些是實事，如中國歷代之土地制實有社會政策的彩色，有些是虛構，如言生計之發展，有些是不明，如把社會主義和社會政策混為一談。

社會主義之產生是由於經濟不平等經濟不斷的進化中。原來是人類生活的經濟演進自然的產出了經濟不平等，這種不平的經濟於比較不甚長期中有變遷的餘地及生產的組織不變動，却不會產出社會主義。社會主義問題雖產生然而於經濟的生產不進化或有特別教育則他仍舊不能實行。簡單說社會主義是人類生活的生產演進中的一種經濟革命，他和無限制的個人之私有制度相對待并且和資本私有之國家主義也不和睦。換句話講無限制的個人之經濟私有制度及資本私有之國家主義，這便是他的仇敵。要打破這兩種制度的進行方法，這便是社會主義者的義務。他是產

生於經濟進化之自然並非有人虛構假使經濟不進化如吾收，是不會有他的。據經濟告訴我們說：原來是歐洲各國由農業進到工業，其經濟組織較農業擴大，無限制的私有制度也隨之擴張，失產業的貧民比較也多，人類的知識較前愈開化，保護私有的方法也精密，長期不平等的經濟情形愈甚，生產資本愈集中，社會的貧富階級愈顯明，於是由無產階級方面社會主義生焉。社會主義雖是屬於經濟方面的，然而他卻是社會上的政治倫理藝術教育等等的組織發生了大變動；社會主義的倫理含有極大之「利他主義」之性質。所以社會主義是人類經濟生產演進中自然產的一種東西并不是有人故意的理想虛構推出來的。產生他的根源自然是寓於封建時的土地私有制之起了。據社會主義史說：「有些人說他和耶蘇教義有關係；更有人說他就是耶蘇教義的結果」。這種說法未免過火，然而他和耶蘇教義的確是不相背的，這是實事。梁君說歐洲唱導社會主義在近百餘年這話是不錯的。無論何種民族起初之土地都是公有，希臘日耳曼中國古代都是與分田制。中國農業歷史較早，而其分田制也早。史傳黃帝有丘井法之名，卽是分田制，後世井田法於是起。唐虞時有此法，而世不傳。禹作丘甸

法殷有公田私田。周時而井田法大備。夏時個人受田五十畝。殷為七十畝。周則百畝。其數及畝雖未必然如同，然而受田確是實事。公田與王之私田也是實事。周末戰亂齊起大小諸候兼併。結果，秦吞六國統一天下分領土為三十六郡開阡陌，於是井田制遂亡。漢鑑於秦之速亡遂採郡縣封建併用。於是地土制度甚複雜：有私田公田名田藉田代田邊防要地則置民田。王莽時有分田王田。晉有限田。魏時有均田法。北齊時有永業田。唐代之土地制有七口分田永業田公廨田職分田營田屯田私田。宋代有公田私田。公田中有官田屯田營田等。私田卽各種民田。又有方田。明代有官田民田。清代除八旗貴族外皆私田。明清之所謂官田者實係一種貴族田，而民間盡受為私田。總之，自私田與後於是富者愈併土地，而貧者益喪失其土地。貧富之懸殊最甚，遂為中國經濟上起最大不平等之貧富階級。這是中國歷代土地制度之大略情形。再就其中之可為社會政策色彩者略言之：

漢代之名田：貧民之無田耕種者得領受名田，禁其買賣。買人不得名田。其實名田為最少之數。其餘如代藉田等實為貴族式的土地制度。王莽時曾禁買賣田，使貧而無田

耕種者借富人之田耕種而納收穫之幾分於富人。這並不是社會主義只可謂一種社會政策而已。他當時雖倡井田制，可是並未實行而王莽亡，於是買賣田之事仍如舊。晉有限田，限田者男子一人占田七十畝，女子三十畝，這似乎可謂社會主義的色彩了，然而又分官品受田；即從官品，官品第一占五十頃，至九品則占十頃，這又非社會主義制明矣。唐代有口分田，口分田是一種均田之法：人悉受田，丁男十八以上者每人分給一頃，其中八十畝爲口分田，二十畝爲永業田。這可謂社會政策了，然而一方面有「公解田」之分官職大小而定給多少，永業田又分親王郡王等之授田多少。至於宋之公田私田，明清之官田民田，更是貴族與資本式的田制無疑。總之，中國土地自無限的私有制興，土地演成一種買賣式。於是貧富懸殊太甚，久已爲國民生計發展之一種大阻力。全國地土生產分爲地主佃農兩大階級，加之以農田私有制相演甚久，則產生了多數小農業主，無力修備水利田道，破壞耕種不力，種種弊端相繼而起。又加上教育以經濟除外，於是耕具不良，試種不講，土性不辨，水利不修，每遇水旱風災則飢民遍野。國民生計窘到這般田地，而梁君還忍心的說在比較的平等組織及條件之下以遂其生

計之發展」。這話不是虛構是甚麼。「漢唐之設備常平倉，貧民凶年之救恤，鹽鐵國有專賣等都爲社會政策，或社會救濟之一種。王莽之五均六筦，王安石之農田水利方田青苗募役均輸市易保甲保馬等，嚴格的說，也是一種社會政策。可惜並此也沒能夠實行。就以上種種實事可證明梁君把社會政策與社會主義混爲一談。梁君說「歐洲近一二百年政治經濟學說之標新領異，幾使人應接不暇，種種學說亦參半已經次第實現以成制度；然每一主義之昌未嘗不有極大之流弊踵乎其後。至今日則其人深陷於懷疑惱悶之淵，舉凡前此所安習之制度悉根本搖動，欲舍其舊而新是謀，則皇皇然若求亡子而未得也。我先民所詒我之思想雖未成熟或久中斷，搜剔而磨洗之，又安見不龜手之藥終無益於國也。」這段話只可說表示梁君歐戰後遊歐所得的結果和他同多數儒家的一般守舊思想。嚴格的講，還算不上是一種有條理帶研究性之遊歐所得的結果和一種有系統的守舊思想，只可算是一種籠統的守舊觀罷了。歐洲之學說不斷的新異，也不斷的流弊——如資本國家愛國軍閥帝國等主義——是不錯的。然而這是進化中的種種試驗的一種狀態，並不是到了山窮水盡，如梁君所云「人家欲舍其舊而

新是謀則皇上然若求亡子而未得」的這步田地。這是他替人家擔憂害怕慌恐到這步田地，而其實事並不如此。原來是梁君這次遊歐，正值人家纔戰爭了五六年，戰得人困馬乏，心焦紊亂，物質養育闕乏之時，遇見了幾個受時局反感到懨世悲觀者談了幾句東西文化的結果與將來，人家沒好氣的說自己的文化如何流弊不好。梁君本是懷着一種思想去的，一遇到這種談話，便立刻把自己的所懷的思想拿出告訴人家道：「孔子說『不患寡而患不均』」等類的話，人家當然是極力的奉承了。（見歐心影錄）就這麼着他也不細察人家的文化是怎樣會流弊，對於其流弊有無補救的方法；其補救之法是否合乎人道；此法於我們於世界於將來之關係如何，便決定同國發揮自己的文化，以期輸入人家。假使照實發揮也極可。無奈並不如此。凡致這次歐戰殘殺以及決定勞資爭鬬的方法，人家早就有了。這方法就是社會主義。要打破那種資本帝國軍閥，也非採用社會主義不可。因爲資本國家愛國軍閥等類的主義都是因經濟而起的，所以也非從經濟上去解決他不可。這都是生產之變動進化所產出的一種結果，並非人意之所可能如何。除非是不要生產進化，孔孟墨荀商韓等的社會主義彩色是否還是一

個問題。讓一步說，就算他是社會主義色采而已，過二千年的經濟思想與生產狀況，拿到二十世之今日來能夠適用麽？其實梁君何嘗不知道這個實事。請看他說：「中國未受工業革命之影響，故分配以惰力而保不均似不能持以與今代歐美比較」「八頁」這不是明明的知道孔孟墨等之社會主義的色彩以惰力分配經濟麽。既如此，則試問今之資本帝國主義的戰艦機關炮飛機陸海軍之保標式的爭奪市場與殖民地，豈是以惰力的社會主義的方法所可抵抗或消滅的。再讓一步，就算社會主義在歐美不能救濟軍閥國家帝國等主義之流弊；而這些主義多半是一種強盜行爲，若強盜行爲不能行或無利益，則不行也無妨。這也不至於「皇皇然若求亡子而未得」。假使梁君這次遊歐回來把所得的致歐戰之原因的所以然和歐洲所謂社會主義之意義及其作用詳細的著作出來，然後再拿他所說的那種孔孟墨荀韓的社會主義色彩之內容來比較一下子；社會雖愚，也知道擇善而從之。無奈，並不如此。他並未研究歐洲所謂社會主義是甚麽—假使研究則不會說人家救弊無術—只聽到了幾個悲觀時局者的一時反感之言，就信以爲眞是人家「欲舍其舊而新是謀則皇皇然若求亡子而未得」。中國

正在開始改造找不着門路的時候，聽到這話自然是趣發的籠統無術了。進一步講，假使梁君這次遊歐回來眞正悲觀西洋文化把西洋文化丟開專整理中國學術—常言發揮，其實發揮二字不是着作者所應持的方法—不牽涉到歐洲學說像甚麼社會主義等等一概不談。那麼，我們得到中國學術的眞相，也未嘗不有益。無奈，梁君不喜歡丟開西洋學術的好聽的名詞，所以著先秦政治思想史—這部書本是專言先秦先哲之政治思想如何的—首先利用西洋文化的術語給先哲加上了三大特色說先哲的思想特色就是世界平民或民本社會三大主義。在他以爲拿這「三大特色」可壓倒一切！多麼給中國文化增光啊！其實是把中西文化弄錯亂了。中國文化用不着借用人家的這三個好名詞來加上，也自有他的價值存在。像這樣的胡亂拉籠只可算是一種表示「籠統的守舊觀。」

梁君說「中國百年前之經濟組織與歐洲百年前亦逈不同。」這話是對的。但他又說「我則一向皆常能保均富而抑兼併此根本特色也。」這話就錯了。假使中國之五千餘年的農業的經濟組織眞能如彼所言「以惰力而保平均或皆常能保均富或其

生計之自由發展而向上，」則我國民生計不至於窮迫到這步田地而實事則不然中國自古有甚麽王田貴族田大地主一家三五口有良田百頃數百頃，粮萬石。每一村有人一千而貧民無地耕種及有地而不敷耕種者參半，凍餓而死食糟糠草根之殘者到處有之。就北京一市而言貧民乞丐勞工無業者十之數居七。不知梁君何所見而云「常保均富」且常保均富爲經濟生產進化期中所不可能之事。那麽，梁君何以背於事實而言均富呢？這原是梁君把有經濟教育兼進化的工業組織和久而停在農業生產的經濟及無經濟教育的組織混爲一談相比較。他見歐洲的大地主大資本公司與失業的勞工那樣貧富差別以爲這纔眞是貧富不均呢；見我國沒有像歐洲那樣的大資本公司如煤油大王等，以爲這是貧富常保均之所致。把農業的家族集中的經濟組織和工業的社會集中的經濟組織相提並論了。其實我國—農業—之貧富不均所給的痛苦和摧殘人民之多及其程度，較工業之貧富不均之苦甚着萬分。不過習慣於「各掃門前雪不管他人瓦上霜」恁懣每年凍餓而死幾千萬的儒家以爲這是天然罷了。

梁君說：「現代社會本由多世遺傳共業—社會遺傳性謂共業—所構成。此種共業

之集積完成半緣制度半緣思想，而思想又爲制度之源泉。過去思想常以歷史的無上權威，無形中支配現代人，以形成所謂國民意識者。政治及其他一切設施非通過國民意識之一關，斷不能有效。質言之，非民衆積極的要求或消極的承諾之政治，則不能一日存在。近廿年來我國人汲汲於移植歐洲政治制度，一制度不效又顧而之他，若立憲若共和若聯邦若蘇維埃，凡人所曾行者幾欲一一取而試之。然而名實相繆，治絲愈棼。蓋制度不植基於國民意識之上，譬猶掇鄰園之繁花，施吾家之老幹，其不榮育宜也。最近窮而思返。欲革去一舊思想，必須有一新思想焉足饜人心者以代之，否則全社會陷於懷疑與虛無。結果，仍讓彼有傳統的惰力之舊思想佔優勝耳。」（十至十一頁）這段話錯誤也不少。現代社會與社會遺傳性有關係是不錯的。然而並不全爲他所構成。讓一步說，我們就算承認這種說法，然而說「社會遺傳性之集積完成半緣制度半緣思想而思想又爲制度之源泉」，這話就完全錯了。社會制度也只可說於思想有關係，而思想並不爲社會制度之源泉。因爲人類思想背後還有物質。思想並不爲最高的東西。思想造制度，制度又造思想，或說英雄造時勢，時勢又造英雄，一

而二三而一的論理法，在二十世之今日，已經不適用了。試看世界人類無論何種民族當漁臘畜牧時代有今之共和立憲的那種思想或是那種制度？何以不有那種思想和那種制度？爲甚麼大多數人的思想在工業時較農業時高，而農業時又較畜牧時高，畜牧時又較漁臘時高呢？漁臘時的制度不如畜牧時完全，畜牧時又不如農業完全，農業更不如工業完全。梁君幷歷史而不顧。所以我們對於這些問題也不願多說話「過去的思想常以歷史的無上權威無形中支配現人」，這話是對的。但所謂「歷史的無上權威，」幷不是思想本身而是養育思想的生產與經濟的組織。試看工業國的思想還像我農業國那樣迷信風水而不敢採取礦產的思想麼？物理教育普遍的思想還能像我國那樣信雷公公閃娘子風老婆子的思想麼？我國自工業輸入以後所有的迷信風水不敢開礦「眞龍天子」等類思想之「歷史的無上權威」一天減少一天了。而迷信風水信雷公公閃娘子「眞龍天子」等思想是由於甚麼制度造得？打破這種思想的東西又是甚麼制度？又說「政治及其他一切設施非通過國民意識之一關，斷不能有效。質言之，非民衆積極的要求或消極的承諾之政治，則不能一日存在」這話爲錯誤之錯

誤。在或種久而不變的經濟組織之下所造成的國民意識，雖是有有理的，然而其無理的也正自不少。不過在或種經濟組織之下本其習慣而不覺能了。可是經濟組織一變，則這種意識之弊端立刻就會發露出來，且不適用，因之而自然的就被淘汰。譬如中國人之纏足興了數千年，普遍了全國，可謂普遍的意識了罷。而這種意識是最殘無人道最無理的。可是他在農業之家庭集中的經濟組織及命定的婚姻制度—禮教—之下，纔能夠支持那麼久；但是一到工業的經濟組織—纏足的女子赴工廠工作是不行的—及自由戀愛的婚姻之下便立刻會露出弊端來不適用無存在之餘地了。明白了這個事實的比方，就可以知道所謂人類思想意識是被動的東西。可是在經濟組織未改變而政治要改良禁止纏足的時候，難道說也得非通過這種國民意識之一關麽！或是坐待民衆積極的要求或消極的承諾後而才能施行這種禁止纏足的政治麽！而後這種政治才能存在麽！啊！怪不得儒家治天下數千年實行他所謂「民本主義」而未改一弊，未去一私；天天倡個人的道德而把社會的道德幾乎完全撇棄了。唐虞時的多妻制度之弊今存在之，盤古的迷信今擴張之，五千年的歷史中演出的壞俗一一保存之。簡

直的說，儒家所謂民本主義非以民爲本，實在就是「愚民主義」。

近二十年來我國人汲汲於移植歐洲政治制度不成，建共和立憲又無效，這話是不錯的。但是我們要問所謂「國人汲汲於移植歐洲政治者」一語作何解釋？在前清時只有數十人於悲慘驚慌之下，起而提倡軍閥和幾個學者—康有爲先生與梁啓超先生等—提倡君主立憲愛國，羨慕人家的「武士道」國魂等類的東西。其此以外便是所謂革命。到了民國以來之所謂「汲汲者」更是亂了步驟：在這個十餘年間倡民主者有之，倡帝制者有之，倡科學者有之，倡復儒者有之，整理國故者有之，談玄學者有之；以上這些「有」也不過幾十人的一種談話罷了。試想中國有人四萬萬，其中口有這幾十個人說話，可算爲「國人汲汲」麼？莫說這幾十個人的談話幾乎人人異而不相一致，就算他們一致，再如留聲機傳音一樣，恐怕也傳不遍全國。就學校而論能，現時讀孔孟說話的較讀共和讀本的還要多着多呢！事實告訴我們說：這幾十年來的改革只有倡軍閥「國魂」「武士道」同一部分軍人官僚政客在那兒汲汲，而大多數國民不但不汲汲，並且不知甚麼是共和呢！假使中國此時的政治如梁君所言非植基於國民意識之上不

可，則唯有恢復皇帝專制隨其鄙俗而後可。因爲最大多數國民的意識還是在那裏想念皇帝和過那鄙俗習慣的生活。其所以然，並不埋怨大多數國民，因爲他們終日困於生活必需的經濟問題之下；他們的意識全集中於苟安與最近的利益之上；以苟安利益爲生活的基礎。不然，則要流離顛沛爲乞丐。改建共和以來，只給他們增加了些軍人政客土匪官僚等的負擔與搔擾，自然他們想皇帝時之不搔擾，念舊鄙俗之可安。這並不是怪事。梁君所謂「國人汲汲者」應當如此解釋。梁君又拿法國人權宣言來作證據說：「這是國民積極要求爲十九世紀民權國家成立之總發動機；拿日本尙戴萬一系之天皇，中國人民默許藩鎭割據作證據說這是國民消極承諾的作用維持一種舊組織的施政。」「見十一頁」這明明是倒果爲因的見解；法國的「人權宣言」明是由少數學者之提倡，並不能代表全體或大多數國民的意識，讓一步說，就算他是國民的意識，也不爲十九世紀民權國家成立之總發動機。試問「人權宣言」從何而生的，爲甚麼發生了人權之要求的宣言？據歷史告訴我們說：「人權宣言」之產生是由於經濟發展之歷程中所產生的不平等——階級——妨碍社會的經濟進行發展，才有了民權的必要之

要求。十九世紀民權國家相繼成立之總發動機也是由於經濟而人權宣言不過爲其中之果罷了。日本今尙戴萬世一系之天皇在表面上觀察似可說是國民消極的承諾維持一種舊組織者而其實則不然。日本之所以尙戴天皇至今，全是由於天皇帮助國民發展生產，如明治之積極的維新即是個明證。他既是帮助國民發展經濟改良政治教育風俗法律及一切人事，而國民自然沒有與他爲仇之必要，且恭維之。再如英之國王在至今也是如此。假使日本和英國的皇帝而妨碍經濟發展與改良政治，則恐怕無人尙戴他能由此可見日本天皇明治是國民的意識之先導者，是先進改良者，並不是如中國之天皇實行愚民順應國民的意識成戊之政變，辛亥之革命是多數國民的意識麼？中國人民默許藩鎭割據更不是消極的承諾維持一種舊組織，也不是國民的默許，中國人民久在農業無經濟教育及無治主義的政治之下習慣了家族經濟生活，只用無人妨碍他這種生活，則所謂甚麼藩鎭割據也好，統一也好，在他似乎無甚重要。「俗話說得好「誰作皇帝還不得納錢粮」這話纔是眞正表示國民意識呢。這種意識是不干事不管，并無所謂默許否，也無所謂消極的承諾，更無所謂維持不維持。反之，

若有人妨礙他們的這種家族經濟生活，他們也會作亂起反抗。大多數國民之意識只有以能夠維持他的家族經濟生活否爲轉移，並無他他們的希望更是希望統一而不希望割據，有心不許藩鎮割據則苦無實力對待將奈何。這可說是消極的承諾或默許麽。梁君說「欲革去一舊思想必須有一新思想爲足饜人心者以代之，否則全社會陷於懷疑與虛無。結果，仍讓彼有傳統的惰力之舊思想占優勝耳」我們看了這段話不覺的驚異起來，以爲梁君竟有新思想與舊思想之說，又驚異梁君怕舊思想者重新的執掌天下。試問梁君自已的思想是舊的呢還是新的呢？照這段話看來他似乎是以爲自已的思想是新的，又似乎是他的這種思想足以改去舊思想；又似乎是足饜人心可代替舊思想。據我們的觀察人類的思想是隨着生產變動的。所以我們對於現在中國人的思想紊亂不斷的變動是認爲自然的一種狀態，並不去怪他，而尤其不怪的是對於梁君的思想之變化無常。在這次歐戰前——七八年間——梁君的思想是注重「武士道」「國魂」大罵「人當兵鐵打釘」之謠言無理，倡中央集權制或是君主立憲等類的東西。他的著作講演到處可以看出這種思想。果然造成了全國的「有餘階級」與「

無鎗階級」結果，乃是一個兵匪搶奪的中國世界。歐戰後他游歐回來頓然大變言似乎他可爲一個天才，於是發揮「無所爲而爲」大倡「生而不有爲而不恃」主義，接連着發明了「有鎗階級與無槍階級」的名詞。又以爲我國本有世界平民社會三大主義大倡恢復儒家的政治。試問中國人如何能有許多如梁君那樣的天才及遊歐之結果的思想改變的那樣快？因爲不能，所以才誰有「讓彼有傳統的階力之思想佔優勝耳」——軍人霸國。我們還敢問究竟梁君的思想是新是舊是半新不舊是也新也舊呢我們敢說都不是。他是沒有思想的人。他的話只有擾亂國民的思想，阻得新思想發展而已。他不但沒有新思想之可言，並舊思想的價値也完全失掉。在革改時代眞正有系統的舊思想之價値有二：（一）在社會的經濟組織變遷秩序紛亂之際，他能以將崩壞而未崩壞的舊勢力維持社會一部分人的生活秩序，如舊道德迷信等類；（二）有提成一部分人之思想猛進的機會，如張勳之復辟。是因爲有系統的舊思想是在舊社會裏受過歷史上的榮譽的；他雖是不適用於新社會的生活，然而他可是代表大多數社會的信仰與眞情。例如在歐洲講耶穌怎樣好，如何有道德，則多數歐人喜笑歡悅，傾耳細聽，心

悅誠服，表示同情。反之，在中國講他則不然。在中國講孔子怎樣好，如何有道德，則多數中國人心悅誠服得愛聽。所以有人贊揚孔子者，差不多到處歡迎。反之，到歐洲去講孔子則不如在中國那樣有多人表同情。這便是孔子在中國受過歷史上的榮譽，耶蘇在歐洲受過歷史上的榮譽。孔子代表中國人的信仰與真情，而耶蘇則代表歐人的信仰與真情。

在社會革改思想變遷之時，最怕的是面帶新思想的假面具，而心內實行僞舊思想的人。所謂面帶新思想之假面具者，便是採取人家的文化皮毛，流弊招牌空名詞等等如前清之言立憲，民國議員之談共和，學者著孔子社會主義等類，皆是所謂實行僞舊思想者，便是把舊思想的系統破了範圍，把新社會所懈的用法子遮蓋過去，如忠孝等類—忠孝可謂舊思想的真代表，但面帶新思想的人恐怕不能取悅社會，故設法棄之—單撿那好聽的話，傳播如言儒家用直覺說性善，講孔子的仁是本能等類，皆是。都會城鎮充滿了軍人官僚政客明暗娼妓，鄉間各處皆是貧民乞丐土匪。軍人與土匪，政客官僚在那裏做他們的打劫生活，學者在這裏提倡孔子的生活或個人的道德，或二千

年前的思想貧民爲飢寒逼迫把女兒賣卅元錢過窮日子，學者高唱戀愛自由。我們並不是說提倡孔子的生活及個人的道德與戀自由不好，但是與社會的改造如何？所以其結果演成了社會生活自社會生活，而學者自學者。在這種情境之下的思想怎樣會不讓「彼有傳統的惰力之舊思想者佔優勝耳？

以前所評的是本書序論中之第一節「本問題之價值」。茲再看此論中之第二節「問題之內容及資料」有無錯誤。梁君說「研究中國政治思想史其資料當求諸何處耶，以吾所見區爲四類：

(一)學者之著述及言論，例如孔子老子墨子以及戴震譚嗣同等，

(二)政治家活動之遺跡，如周公管仲以及張居正等，

(三)法典及其制度，如周官法經以及清會典等，

(四)歷史及其他著述之可以覘察時代背景及時代意識者。(十二至十四頁)

我們看這四類研究中國政治思想史的資料就知道採取這種資料的眼光，完全是儒家的「秀才不出門遍知天下事」的見識。梁君「以爲著先秦政治思想史取的資料

太少，因為他只費了三個月的講演，最好是費兩三年的精力，成一二三四十萬言庶幾有當。我以為照這樣的取資料，莫說是一二三四十萬言就是百萬萬言也無甚價值。因為這些資料並得不到其政治思想是否與社會生活發生了關係以及所發生的關係之結果如何。換句話講，這四類資料都是書本子上所記載的是如此一回事，而社會的實在生活又是一回事。（一）「學者之著述及言論」，在孔子以前或者有專言社會之生活狀況以及言當時社會生活之鄙俗迷信習慣等類者。但是只有詩書等比較可靠，然而經過孔子的手定刪改，恐怕未必存其原有之真相。孔子以後派別雖多，然而大半皆注重人生觀的理論，關於社會生活的經濟宗事風俗等並沒有專著。秦以後儒家掌政治教育大權，凡能著作者多半是被儒術養成的人才。因此所有一切政論人生論等皆是整個的不注重環境，把經濟除外，總脫不了儒家的人生觀的思想。（二）政治家活動之遺跡。秦以前的政治家的確有政治思想者，像管仲周公孔子等，然而其遺蹟也只有在書中之簡單的記載罷了。真否且無論，可是欲究其那種記載在當時社會生活狀況中發生如何影響及其影響的成績則不可得。秦以後儒家執政不講經濟，更無論矣。

雖有王莽王安石輩含有政治革改之彩色，然而擱不住羣儒政之，而其法終未實行於社會。(三)法典及其制度，法典只有犯罪與刑罰之參考備載，制度則完全是儒家的面目。就此二者更不易得到社會生活狀況的實事。(四)歷史及其他者述之可以證察時代背景及時代意識者，在中國除鄉間的歌謠最俗的故兒詞等外並沒有代表當時平民生活狀況的。一句話說，這四類資料只可說是書本上的說話，好看的東西也只可說在書本子上說的話是如此，——且無論說的對否或是眞假——而行於社會者並不是那麼一回事。例如書本上言湯武之革改精神，大禹治水之經濟，何嘗不好看煞人也。而儒家執政二千餘年全非如此只有反對一切革改而已。假使看了湯武的革改記載以爲中國學者受其影響，看了大禹治水以爲政治家採用，那就上他的大當了；永不知中國的眞正政治的歷史。

研究政治思想史同不得研究宇宙的本體，沒有實在的證據可參考對照比較。所以不獨是在書房裏把那人那時代的政治思想學說等等搜集成堆如同傳史一樣寫在紙上，就算完事；還要親身考察其影響於後來現在的大多數社會的實在生活實在思

想是如何因為人類的生活歷史是繼續不斷的往前演，一民族的生活文化學術政治經濟等的歷史是全套的，整個的，是有因可尋的；並不是忽然而天忽然而地的。只用你不要被你的「地位」騙了，就可多少得到點政治的實事。要考察現在的大多數社會的生活和思想是否受了那人那時代的政治或學說的影響；假使受了影響則再繼續着研究其影響之成績如何，假使成績不佳，則求其不佳之所以然之因，假使成績佳則把致佳之所以然詳細的研究出來。如果現在的社會生活沒受那人那時的學術或政治的影響，則必須把沒受影響的原因研究出來後把現在的大多數社會生活之種種實事與那時代的學說政治思想用嚴密精細的工夫對照比較的研究其關係或無關係之所以然的如此弄清楚了，得到確實的證據，然後纔能夠判斷那人那時代的政治思想以及其學說之價值如何。梁君曾說「現代社會本由社會遺傳性所構成。」假使梁君自信這話是真，那麼，為甚麼著先秦政治思想史不採用大多數社會生活的狀況呢！又說「凡思想皆應時代之要求而發生，不察其過去及當時之社會狀況，則無以見思想之來源，凡一思想之傳播影響必及於社會，不察其後此之社會狀況，則無以定思想

之評價」（十四頁）這段話雖有些不盡然者，例如言凡一思想之傳播影響必及於社會」；但是他知道評思想之價值，得先去看社會之生活狀況何如，這是實事。可是我們讀完了先秦政治思想史，並沒見有言中國大多數國民之經濟窮迫不堪之狀況的材料和種種鄙俗的實事，只見「過五關斬六將」，並不見「夜走樊城」，只見些好聽的「門面大話」，並不見社會的生活之實在情形。所以我們說他「算不上講學問」，這話並不刻薄。再看此論中之第三節研究法及本書研究之範圍有無錯誤。梁君舉了三種研究法，亦未嘗不可用。但是他又在每種研究法之下，定了研究的結果之長處與短處，這便又使人莫明其妙了。且看他說：

（一）問題的研究法，先將所欲研究之事項劃出範圍，擬定若干題目，每個題目皆上下古今以觀其變遷。此法之長處能令吾儕對於各種重要問題得有緻密正確的知識，而且最適於實地應用；其短處在時代隔斷不易看出思想變化之總因；因且各問題相互之關係亦不明瞭。」這種研究法本不完全，但是亦無不可用。可是要定他的長處與短處之結果，恐怕不能罷。研究或種問題不外分析綜合，就普遍與特別之事

實反覆推理求實，搜求事之因果；俟有所得卽以之而證明其所以如此。其求因果之範圍原無已往之時空之限制，因爲因果中間之關係很難決定只是由於某事某時起而至於某事某時卽止。假使能定出某事某時來更好其研究所得的結果於本問題之間答證明且合理沒有矛盾，這就爲得到緻密正確的知識。至於同是用這種方法而是否都能得到這種緻密正確知識與良好的結果而是全繫在那人的學問思想才幹等等。如何梁君說用他所說的那種研究法，其長處得有緻密正確的知識這已就不盡然了。然而他并不以此爲止，又指定其短處是如何如何，這難怪我們越發的莫明其妙了；既言於每個題目皆上下古今以觀其變遷，何言時代隔斷，既言能得到緻密正確的知識，何言不易看出思想變化之總因間因及各問題相互之關係亦不明瞭？試問既不明瞭各問題相互之關係，如何能爲得到緻密正確的知識？究竟梁君所說的這個緻密正確的知識是怎麼一回事。既有上下古今變遷之觀察而時代隔斷不易看出思想變化之總因間因究竟是什麼東西阻止他的觀察所得；試問上下古今這四字怎麼貫通？難道說梁君所說的上下古今個個分爲個體而獨立麼，他們沒有互相關係麼。這明是梁

君自相矛盾。

(二)時代的研究法，此法按時代先後順序研究。此法長處能使思想進化之跡歷歷明白，又可以將各時代之背景—即政治實況及社會實況—悉細說明，以觀思想發生之動機；其短處則同一時代中或資料太多，對於各問題難於詳細敘述，若勉强敘述之，則易時所述與前犯複，令讀者生厭；又一派之學說先輩與後輩年代隔離，令讀者迷其脈絡所在。」這種研究法雖是不完全而且極平常，但亦無不可用。可是說其長處能把各時代之政治實況及社會實況委細說明，以觀思想發生之動機，這話就不然了。例如研究中國書本子上所記載的東西在秦以前的書上或者少少得到政治實況和社會實況；而在秦以後的書—除歌謠鄉曲俗語小調故兒詞最淺的小說傳記等外—如史記學者的著述等，恐怕得不到社會生活的實況；因爲中國教育鄙賤日用常行的俗事和必需的經濟問題置之不講；試看吸食鴉片迷信風水狐仙鬼怪占卜蓄妾的鄙俗和祟仰求風調雨順的農業經濟之窮困乞丐遍國土匪爲亂的社會實況，有推求這些事之原因的著作麽？連那樣熱心改造社會的梁啟超先生尚且諱之而不肯言，

何況是那些痲木不仁的腐儒。又說「其短處則一時代中國資料太多對於各問題難於詳細敘述」這話亦不然。資料太多并不爲著者所累，只看著者選擇歸納甄別之才幹如何。若才幹富是則資料太多，亦有提綱舉要詳細說明之可能；其不關緊要者大可棄之，於事實并無損。何以既言按時代先後順序研究，又言先輩與後輩年代隔離令讀者迷其脈絡？這話如何令人明白，

(三)宗派研究法，此法將各種思想抽出其特色分爲若干派。這種研究法更是平常，其論此法之長短處如前二種一樣的有錯誤，直無評的必要。梁君把自已所舉的三法論先後，又說「以上三法各有短長，好學深思之士任取一法爲研究標準，皆可以成一有價值之名著。」這似乎是說他的研究法使好學深思之人得之，而可以作出「名著」來。這話太不客氣。我們也可說「像先秦政治思想史這樣的著作離「名著」還遠得多，恐怕叫名著見了要活活的笑煞。自已用這個「研究法」尚且作不出名著來，怎樣能夠斷定好學深思之士用之而得名著之作呢！」梁君把他的研究法論完後又提出了兩論：

(一)論政治思想與其他思想之關係。他說「吾國夙崇政在養民之訓，政論及政策尤集中於人民生計，故政治思想與經濟思想實應融冶一爐以從事研究。」這話眞可謂迷於歷史之言而不知社會經濟爲何物。一切政治都是基於經濟之上自不待言，但是我國自古沒有經濟教育——明末雖有一部農政全書，然而並未及於教育——有何經濟政治之可言。五千年的經濟只進到農業至今尙日日見敗懷；試種不講，土性任農之經驗自辨，水利不修，農具與三千年以上者差別不多這是講經濟的政治麽？農較士賤，工又比農賤而商更次之商法沒有，關於工業的書絕無有何經濟政治之可言？遇着頂好的朝庭也不過下幾道古文式的聖旨說：「古者聖王尙儉，儉爲美德之一」等類的話而已。這就是儒家的政治經濟，也就是梁君所謂「政在養民之訓」。五千年的社會生活只有禹治水宋開運河這算是政策集中於人民生計麽五千年的經濟政論只有鹽鐵論王安石新法以及土地分配法等這算政論集中於人民生計麽？至於書本子上偶然談到甚麽「既富方穀貧富能訓」，「不患寡而患不均」，「糴甚貴傷民甚賤傷農，五穀食米民之司命也，黃金刀幣民之通施也，」「生之者衆食之者寡爲之者病用之者舒則

財恆足矣，」「百姓足君孰與不足百姓不足君孰與足」等類的話這是經濟學麼？這篇政在養民麼這算政論及政策尤集中於人民生計麼。像這樣的政策集中於人民生計，在廿世若再繼續下去恐怕把中國人盡要餓死，或於無可奈何之中變成土匪。這不能去怪梁君這樣的說話因爲他也是一個被經濟除外的教育所養成不懂社會生活及經濟政治之一人。人民的生計和國家的經濟政治不是憑幾道「儉爲美德」的聖旨或有司的告示和幾個學者的理想空言所可能改良與實施的；還得要把他們切切實實的用教育的方法養成實地的人才，而後纔能講到甚麼政在養民及政論政策集中於人民生計。著書可以假借理論，難道說，梁君還能夠把五千餘年的社會生活歷史埋沒了麼

(二)論研究者所當持之態度　梁君說：「社會事項最易惹起吾人主觀的愛憎一爲情感所蔽非惟批評遠於正鵠，且並資料之取舍亦減其確實也。吾濟既以治史爲業宜常保極冷靜的頭腦……坐是之故吾儕每喜以歐美現代名物訓釋古書，艷他人之所有必欲吾亦有之，然後爲快。(三至二三頁)　這段話可謂金石良言，只可惜他

自己是個首犯：像以世界平民社會主義等等解釋先人的政治思想，以致使人對於西洋文化莫明眞相；更强人之所有爲己有，以致使人迷於自己的文化眞相。凡此種種爲害社會莫大，尤其爲害的是在這中西文化交鬨的時候和中國正在改革之際。所幸者他自己聲明道：「吾少作犯此屢矣，今雖力自振拔而結習不易盡」。如此我們對於這段話便不好再加批評了。

第二章評前論與本論中之重要錯誤及其矛盾。

在前論第二節「天道的思想」篇中說：「觀射父之言曰，古者民神不雜。民精爽不携貳者，而又能齊肅衷正，其知能上下比義；其聖能光遠宣朗；其明能光照之；其聰能聽徹之；如是則明神降之。在男曰覡，在女曰巫……於是乎有天地神民類物之官，謂之五官」。詩經云「皇矣上帝臨下有赫，監觀四方，求民之莫。（皇矣）有周不顯，帝命不時，文王陟降，在帝左右。（文王）書經云「上帝不蠲，降咎于苗。（呂刑）聞于上帝，帝休天乃大命文王殪戎殷。（康誥）（三十一至三十五頁）梁君把以上所舉古代人之對於天道思想爲與希伯來舊約全書所言相同。他說：「要之古代思想極爲素朴，其對於天

之觀念與希伯來舊約全書所言酷相類。又說：「人類理智日進，此種素朴思想不足以維繫，於是天之觀念逐漸醇化而爲抽象的，由宗教的意味而變爲哲學的意味。後世一切政治思想之總根核即從此發軔。「詩曰天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德，（烝民）洪範曰「我聞在昔鯀堙洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死，禹乃代興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍。」（洪範）梁君又把以上所舉爲與舊約書中摩西在西奈山上受十戒相同。他說：「右所說者恰如舊約書中摩西在西奈山上受十戒於上帝。」又「書之高宗肜日，西伯戡黎，大誥，多士，多方，詩之文王，大明，皇矣等篇：儼然與舊約之申命紀同一口吻。」這段話中之說中國民族的天道思想和後世的政治思想之總根核之由於這種思想發軔，雖其中有不盡然者——人類的思想最初都是一樣，其所以分民族之不同者是由於天然物質現象的境遇所致——然而大體上是不錯的。這種天道思想於後來的政治思想有莫大的關係。可是梁君又必須拿西洋民族的舊約全書摩西受戒申命紀等來比附。這就難免以魚目混珠了。梁君既知天道思想於我後世的政治有莫大的影響，則應知舊約全書於歐洲人的後世政治亦有莫

大的影響。既言我的天道思想與舊約全書受戒等相似，則其後世之政治也應相似。試我國政治與歐洲政治相似麼這一點關於中西文化之重要基礎很緊要，却不可把二者之不同混爲一談。歐人之征服自然創造進化競爭以及對於自然和人對人之觀念民族的精神，與我之畏自然認命苟安和平以及對自然和人對人之觀念民族的精神之所以不同，雖有經濟與民族遇合等爲之因然而天道思想與舊約全書也爲重要因之一。換句話講，新舊約全書之在歐洲民族—奉基督者—之威權正如我國之天道思想禮儀忠孝之威權是一樣；普遍了民衆的心理，遺傳了幾千年。民族精神之基礎除經濟的關係外實由於此。中國的詩書所在之文王生民，皇矣，呂刑，康誥召誥，烝民，洪範西伯戡黎多士大明等篇經過高等思想者之删改編纂是無可疑的。雖不能決定是否爲孔子删改，但是沒有神話的直朴是敢決定的。就是觀射父之言：「於是乎有天地神民類物之官謂之五官，各司其序不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德」節中之各司其序明德等之不爲神話之眞面目可知。至於洪範九疇天生烝民有物有則等更非神話之可比無疑，舊的全書雖非神話，然而其述事之素朴近於神話幻言的眞面目

和人類生活之常情是敢定的。試就創世紀與出埃及中之述事略舉一二以比較之：

耶和華神創造天地萬物，又照着自己的形像造人。耶和華對亞伯蘭說：你不要害怕，我是你的盾牌，我賜給你的後裔從埃及河直到伯拉大河之地。亞伯蘭率領家裏生養的精練壯丁三百十八人與四王戰。亞伯蘭無子聚其使女夏甲爲妾，後被其妻撒萊虐待不堪，以致逃跑；在路上遇見耶和華的使者告他說：耶和華要使你的後裔繁多；同情於你的苦情。羅得的女兒與他同寢留後裔。耶和華的使者救夏甲的兒子住在曠野，成了弓箭手。約瑟被賣爲奴，耶和華與他同在。摩西曾殺人逃跑於米甸爲他岳父牧羊；在何烈山遇見耶和華對他說：我的百姓—以色列人—受埃及人督工的轄制，所發的哀聲我也聽見了，我要救他們出埃及。耶和華與摩西同在，命摩西行奇事於法老前。耶和華降種種災害給埃及殺埃及長子，助摩西與埃及兵戰，投埃及人於河。摩西受十誡於西奈山於火光中；定放奴婢之例。耶和華與摩西定約，不許事奉他神、以色列人違約奉事諸巴力耶和華就降災給他。耶和華助約書攻取諸邑，戰敗五王。耶和華又助基甸成大能的勇士。耶和華與所羅門同在。耶和華必降重災於巴

比倫以復其虐待以色列人之仇。偶像虛無，必被毀滅。」一是言神知聖明聰，降在男女爲覡巫；一是言神照着自己形象造人；一是言天地神民類物之官謂之五官；一是言神造天地萬物；一是言扶助王；一是言扶助奴隸奮鬬戰王；一是言神與人同在戰爭，創造生活；一是言天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德；一是言明德司序；一是寫女兒與其父同寢之眞；一是言順帝之則頌揚皇帝；一是講救濟被督工虐待哀聲之民族；一是只言神降福降災；一是言神時常與人同在戰爭殺奪創福脫災；一言以蔽之：一是講「順天命」；一是要與自然及勢力抗爭。總之，中國民族之畏自然認天命，雖有天然物質地理等爲因，然而其天道思想與禮儀忠孝的教育也爲重要因之一。其所以能安於農業經濟之不進也，是這種教育與尙儉風之所致。歐洲民族之征服自然，富於創造競爭的精神，排斥偶像，控制外族等等，雖有天然地理與民族之互相遇合等爲因；而這種宗教教育也爲重要原因之一。梁君硬把中西文之化最重要最爲不同的東西，拉在一氣，並爲一談，難怪我們說他把中西文化弄錯亂了。

梁君在第五節封建及其所生結果中說：「夏殷以前所謂諸候皆遂古自然發生之

部落，非天子所能建之廢之。眞封建自周公始。其新封之國數十，而同姓子弟什居其七八。」這是說封建之始。可是秦統一後，築長城閉關自守，又是實事。根據這二事卽可證明梁君說先秦政治思想有世界主義之特色，乙與歷史實事不相符，而且自相矛盾了。又說：「我國人四海一家萬人平等的理想發達甚早，書所謂光天之下至於海隅蒼生，萬邦黎獻共爲帝臣。（皋陶謨）詩所謂普天之下莫非王土，率土之濱莫非王臣。」（北山七二頁）這兩節文並不能爲萬人平等的理想之證明。所謂帝臣王臣雖不能如歐人待黑奴一樣，而要非平等的觀念。就算他是平等的理想。可是他又在第六節階級制度與督狀況中說：「禮不下庶人，刑不上大夫，周官有蠻隸，閩隸，夷隸，貉隸等名，似是以敵國俘虜充奴隸。（七四至七五頁）又在第七節法律之起源及觀念中說：「我族襲用苗刑，其初專以待異族，如舜命皋陶云「蠻夷猾夏，寇賊姦宄，汝作士，五刑有服。」（書堯典）是刑官全爲對蠻夷而設。故春秋時倉葛猶曰德以柔中國，刑以威四夷。（七九頁）就這段話看來，卽知春秋時尙有這種階級觀念，而何謂萬人平等的理想發達最早？究竟所謂最早者是指何時。秦以後儒家治天下採用尊卑貴賤上下等差之義較前

愈深；直到如今還是如此。那麽，所謂平等理想者又是何時？總之，若說我國無歐洲民族那樣對待黑奴農奴之思想，則可；若勉强說萬人平等的理想發達最早，則不可；且亦無須乎此。在第八節經濟狀況之部分的推想中說：「大抵三代之時土地所有權屬於國，而使用權則耕者享之。雖然，事實上既以君主代表國家，君與國易混爲一談；寖假而公權私權之觀念亦混。於是發生一種畸形的思想：認土地爲天子所有。天子既有此土地，卽可以自由賜予與人。故用封建的形式「錫土姓」。是卽天子將其土地所有權移於諸侯，諸侯又賜其所親暱，故卿大夫有采地，有食邑。土地私有制蓋與封建幷進。民所耕者什九皆貴族采地也。」（八六至九一頁）又在本論之社會經濟方面說：「交通大開，貨幣盛行，經濟重心由農業趨於工商業。前此農業時代奴隸甚少；卽有之，其待遇殆與家族之一員無異。及工商資本階級發生，其利足以廣畜奴僕，而資其勞作，以自封殖。而當時征稅煩苛，農業荒廢之結果，農夫失業迫而自鬻，於是新奴隸階級起。」（一〇二頁）這兩段話實在不錯。這纔是說的中國眞正歷史呢！不但當時的社會生活是如此，直至民國十三年階級制度，廣畜奴婢小妾，貧民失業迫而自鬻，新奴隸階級之與日甚

一日。可是我們要說，秦以前之土地制既如上述，而秦以後漢唐等採用封建私有並行；梁君說以後之社會政策者又是何時？秦以前之資本私有土地制尚非完全私有，而其奴隸階級之興即如此；那麽秦以後之土地私有較前尤廣，資本完全私有，工商自然較前推廣，何以說奴隸階級制度已成二千年的殭石？究竟是怎麽一回事，前後矛盾如此！

在本論第三節儒家思想（其一）中說：「儒家的政治思想與今世歐美最流行之數種思想乃全異其出發點：彼輩獎厲人情之析類而相嫉，吾儕利導人性之合類而相親；彼輩所謂國家主義者以極狹褊的愛國心爲神聖，異國則視爲異類，雖竭吾力以捉之於死亡無所謂「不忍」者存。結果，則糜爛其民而戰以爲光榮，彼中所謂資本階級者，以不能絜矩，故恒以己所不欲者施諸勞工，其罪誠無可恕；然左袒勞工之人如馬克思主義者流，則亦日日鼓吹以己所不欲還施諸彼而已。（一一至一一九頁）這段話雖是有些是歷史的實事，的確是如此；然而其觀察中西政治思想之根本不同之故，則完全錯誤。這段論關於解釋中西文化非常重要，正是如俗語云：「差之豪厘，謬以千里。」照這樣觀察中西政治則永不可知其政治之眞相的所以然政治思

想之出發點是由於社會的生活狀況及其境遇所造成的人生觀。梁君說「儒家政治思想與今世歐美最流行之數種思想乃異其出發點，這話是對的。但是他以為「彼輩獎厲人情之析類而相嫉」為出發點就錯了。獎厲人情之析類而相嫉與利導人性之合類而相親是政治之實行的方法，並不是他的出發點。梁君誤認方法為出發點則其文雖成千言，然而其錯誤則始終如一。儒家的政治思想與實施有三大成分：(一)以人情代法(二)自修，即無治主義，(三)不講經濟。明白這三大成分，然後纔能談到儒家的政治思想的真相。文藝復興後之歐人的政治思想有二大成分：(一)經濟教育，(二)擴充法治。要談歐美政治思想須先懂得這兩大成分；先把中西政治思想不同的成分找出，然後就可知道他們實行的方法之所以兩樣了。所以資本帝國主義之實行之提倡與積極的廣大法律學經濟學政治學工業學物化哲各學相繼而發達於歐美而不產生於中國。閉關自守，講忠孝節義禮讓道德；農工商業懲遏民人自為，消極的殘無人道的刑罰等類也只能在中國存在到如今。梁君說「彼輩所謂國家主義者以極褊狹的愛國心為神聖，異國則視為異類，雖竭吾力以捉之於死亡無所謂「不忍」者存。這話

雖不盡盡然，然而那實事是眞有的。但是他又說：彼中所謂資本階級者以不能絜矩故，恆以己所本欲者施諸勞工。這話就錯了。原來是梁君（一）把生活之實事和書本子上的說話空論相比較混爲一談；（二）迷於經濟之進化的歷程；（三）不肯承認中國大多數社會生活之實況。

梁君所說的「所惡於上，勿以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右；此之謂絜矩之道。」這些話是書本子上的教條是如此的。試問世界何國有這樣的絜矩之道的生活？我國的教條是如此，而生活實事不但不如此，而且正相反。歐美的殖民政策之實施，資本主義之實行，勞資階級之爭鬬，國際戰爭之殘殺，這是一種生活的實事。以實事與空言相比較，這是何等的無趣啊！「歐美資本階級者恆以己所不欲施諸勞工」。這種社會生活的現象，是經濟進化過渡時代的歷程。莫說一千餘年的由山林出來建國的民族竟進到工業之經濟進化之速的歷程，就是中國農業五千餘年不進的經濟狀況也是有勞資階級與爭鬬。不過在這種經濟組織之下，相處既久，所有經濟情形之變還付之於自然

轉機的大流，隱而不顯與不覺及習慣罷了。又說：「左袒勞工之人馬克思主義者流，則亦日日鼓吹以己不欲還諸彼而已。」這話更錯誤，與事實相反。社會主義本是要打破國家資本帝國等主義的一種解決經濟進化所產生之流弊的方法。這種方法是由資本私有階級之發達中自然而來的，鼓吹左袒勞工正是社會主義的本義，以不如此則失其主義之作用。他并非以己所不欲還施諸彼。在習慣儒家經濟除外的政治和教育者，自然是不會分別甚麼是資本主義，甚麼是社會主義；只會一概而非之罷了。而梁君自己曾說「是故所謂國民意識」「階級意識者」在吾儕腦中殊不明瞭」（二一九頁）這話并不是譏也非諷，實事是如此。在第五節儒家思想（其二）中說：吾儕既不滿於此種賢人政治，宜思所以易之，易之之術，不出二途：其一以物治易人治，如法家所主張，使人民常爲機械的受治者。其二以多數人治易少數人治」如近世所謂「德謨克拉西」以民衆爲政治之骨幹。此二途者不待辨而知甚應採第二途矣。而儒家政治論精神之全部正向此途以進行者也。儒家深信非有健全之人民，則不能有健全之政治。故其言政治也，惟務養成多數人之政治道德政治能力及政治習慣。然則挾持何

具以養成之耶？則亦彼宗之老生常譚—仁義禮德等而已。就中尤以禮爲主要工具。故亦名之曰「禮治主義」。（一三二頁）這段話有兩大錯誤：（一）誤會了儒家的政治精神與「德謨克拉西」的精義；（二）竟把「德謨克拉西」與法治—梁君所謂物治—分爲二事不相幷立。——歐洲之「德謨克拉西」的政治之來源是由於其人民之生活之全部的歷史產生出來的，不是憑空可以拿他如器具一般隨便使用的。梁君自稱治史，可是處處被歷史朦朧了眼，不從社會生活之歷史上着眼做工夫去研究政治；如何能得到他的眞相呢？儒家的政治思想也是歷史的東西。他有他的全體的人生觀的價值爲基礎；你若是把他那全體的重要成分抽出幾件來—因爲他不適用或不好看—不用，則他的價值就會減少一部分；甚而至於全體瓦解。「德模克拉西」與儒家政治的精神：

（一）「德模克拉西的」精神是集中於事物之客觀的理，

（二）儒家政治的精神是集中於人之主觀的留情。

所以前者是偏於講理的生活，後者偏於論情的生活。「德模克拉西」的精神既是集中於事物之客觀的理，所以他與法治是不相離的。嚴格的講，非先把國民養成法理的習

慣，是永遠不會實行「德模克拉西」的。像儒家那樣以人情代法的教育養成的人才，恐怕是不能實行「德模克拉西」之政治的，梁君一面羨慕人家的「德模克拉西」一面又喜歡儒家的「禮治」同時又瞧不起法家的主張，說甚麼他是「物治」使人民常爲機械的受治者，又喜歡多數人治，說儒家政治論精神之全部正向此途進行。這正是一方面要表示維新，以應合社會的潮流；一方面要發揮國故；其用意總要新舊都不失。有多麼好呀！可是實際上恐怕欲兩全而俱失。我們贊成採擇中西政治之優點，但是必須在中西政治史上下一番嚴密的研究批評的工夫，察其文化之比較益於大多數社會生活及有普遍與比較長久性者，然後纔能得到比較良好之採擇的結果。不然，則今日主張採用人家的「德模克拉西」而明日人家棄了「德模克拉西」換上了社會主義，我們後天又要棄「德模克拉西」去迎社會主義。這與歐戰前採用人家的軍閥和中央集權制，戰後要採用人家平民自治與地方分權制有何益？民族性是歷史的，不是機械隨便按件或全體改換就改換。改換是可以的，但是非經過長久的工夫與試驗是不可能的。

梁君說「儒家深信非有健全之人民則不能有健全之政治」這話是不錯的。但是又說：

「故其言政治也惟務養成多數人之政治道德政治能力及政治習慣。」這話便大錯了。其錯處是把個人自修的道德與社會的政治道德混爲一談了。儒家言治是以個人之自修爲本，以期人人之自身修好了，則社會不治而自治。所以他只和你談仁義禮讓忠孝節義的個人本身之應分的道德；并不和你講甚麽社會的政治法律之道德以及能力。——梁君說儒家以仁義德禮爲養成健全的人民而尤以禮爲主要之工具。這話十分有理。在本論第六節儒家思想（其四）中說：「凡計較利害打算盤的意思孟子都根本反對，認爲可以招社會之滅亡。此種見解與近世實用哲學者流專重「效率」之觀念正相反。吾儕毫不遲疑的贊成儒家言。吾儕確信人生的意義不是用算盤可以算得出來的權利觀念可謂爲歐美政治思想之唯一的原素；乃至社會組織中最簡單最密切者如父子夫婦相互之關係皆以此觀念行之。我儒言能以禮讓爲國夫何有。彼欲以交爭的精神建設彼之社會；我欲以交讓的精神建設我之社會」（一四三至一四六一頁）這段話有三大錯誤：（一）以生活之實事與書中的道理相提並論，（二）把公利與私利混爲一氣，（三）把知而不爭的留情當作不打算盤。

（一）歐美政治是講人類生活之經濟的。既講經濟其實事自然比較的重權利，這是一種生活的實事。儒家的政治是講自修的。講自修自然是注重仁義禮讓道德。這種講仁義禮讓是書中的道理，而人民生活的實事并不如書中的道理一樣。梁君不看看自儒家治天下以來，朝庭幾乎公開的賣官鬻爵，像甚麽監貢生耶中之公賣，縣府道缺之價值多少，士之無恥奔走鑽營，官僚之互相競爭，作官發財吏之賣法刑詢問價多少，黑暗鄙卑喪盡良心的官僚政客早已聲聞於全世界；而還忍心的說「不計較利害不打算盤。若離開生活之實事單講好聽的道理，在歐洲也有像耶蘇所傳的甚麽「人家若是打你的右臉，連左臉也轉過來由他打，有人拿你的裏衣，連外衣也由他拿去。要愛你們的仇敵。」這不是很會以禮讓的精神建設社會麽！何以事實上則爭造飛機大炮戰艦恨不能一炮殺人千萬。

（二）實用哲學者流所專重的效率，是人類生活之必需的正當利益。這種利益是人類生存不可時刻離的。譬如「要已所不欲勿施於人」然而必須知道自己所不欲的有害無利，然後不施於人，這才算是好行爲行人道。假使不知己所不欲的是利是害，便不

施人，則這爲麻木不仁。俗語說「糊塗蟲一個」而已。比方醫病必須知道那種藥的利害，他雖於自己所不欲，然而却要施於人，因爲他於自己有害，於人却是有利，這樣纔算是爲人的正當人道的行爲。要知道何者爲利，應當施於人，何者爲害，應當不施於人，不計較利害行麼？實用哲學所重的「效率」便是計較這樣的正當的利害。再拿梁君所說的絜矩之道，「所惡於上，句以施下；所惡於下，毋以事上」等作個譬語罷：必須知道所惡的是害無利，然後毋施下毋事上，這纔有絜矩之道的意義；不然，則無所謂絜矩否。梁君把貪利圖私之主觀的利和事物之客觀的利混爲一談。孟子」所說的「何必曰利，亦有仁義而已矣，上下交征利，爲人臣者懷利以事君」等之利正是私利；並不同實用哲學者流所重的效率之利一樣。

（三）儒家以智與仁並重。故言：「學而不思則罔告諸往而知來；患不知；溫故而知新；擇不處仁焉得知；唯仁者能好人能惡人；不使不仁者加乎其身；不患莫己知求爲可知；回也聞一知十；知者不惑，人無遠慮必有近憂；知及之仁能守之。」凡此無一而不是要人之行爲計較利害打算盤，利已以利人。簡直的說儒家所講的教育是要精明強幹的

留情，不是要人愚庸昏迷而不知打算盤的行爲。人類生活的實事無一時一刻不計較打算盤，不過梁君不喜歡講事實罷了。

在第八節道家思想（其一）中說：「道家最大特色在撇卻卑下的物質文化，去追尋高尚的精神文化在教人離開外生活以完成其內生活。精神文化與內生活究是何物？道家所言是否得其眞，此屬別問題。但此爲人生最高目的，吾人決當向此路進行，此吾所絕對承認毫不遲疑者也。離卻外生活有內生活，在常識上幾無從索解。吾儕亦深信此種生活不能適用於一般人。但吾儕不謂此事爲不可能。蓋人類之自由意志吾儕雖不敢指爲萬能，然確信其力之偉大實不可思議，自己欲作何種生活最少可以憑自己意力作一大半主。故將物質生活減殺至最低限度，而將精神生活發育到最高限度，人類實有此可能性。道家觀察人生之出發點謂「其耆欲深者其天機淺」。救治之法，「去甚去奢去泰」，「爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」。其理想的人生，則「生而不有，爲而不恃」。謂信能如此，則「既以爲人已愈有，既以與人已愈多」。此種生活不以生活爲達任何目的之手段。生活便是目的。換言

之，則爲生活而生活—爲學問而學問，爲勞作而勞作。再換言之，則一切皆「無所爲而爲」。再換言之，則將生活成爲藝術化。夫生活成爲藝術化，則眞所謂既以爲人已愈有，既以與人己愈多矣。此種生活雖非盡人而能，然智慧愈多者其可能性愈大，則甚章章也。天下之大患在有智慧之人，就溺於私欲，日出其智慧以擴漲其谿壑無厭的物質生活。於是所產生劣等文化愈豐，而毒害社會亦愈甚。道家欲救此病，故以「見素抱樸少私寡欲爲教」。（一八〇至一八一頁）這段話可說又錯誤又籠統。道家思想在二十世之今日已經失去那種神秘威權性了。他的學說並不難懂，用不着曲解。老莊學說之哲理的根本觀念在把天然和人事下了兩個判斷：對於天然所下的判斷之哲理是「自然轉機」；對於人事所下的判斷之哲理「爲中伏僞」。由這兩種根本觀念所產生的人生方法是「守性」「無心」。要實行這兩種人生方法得排斥一切心靈的創造，停住心理生活的試驗。原來是道家以爲凡是自然生的東西其性都是天然的；不可傷了這種天然性，他自有爲生之道。守天然之性任其自然，這便是養生與生生。又以爲心靈是由經驗而起的，所以他瞧不起所謂心靈生活。因此主張絕聖棄智，絕仁

棄義，絕巧棄利，他以爲世之所謂聖智仁義巧利等等都是人心靈起以後假造的都是傷自然害生與生生的；都是自然的仇敵。梁君以爲道家思想之最大特色「在撇卻卑下的物質文化去追尋高尙的精神文化，」這眞是曲解道家的思想。第一道家只認人之生活，並不承認所謂精神。所以他主張「虛心實腹，弱志强骨，無知無欲，聖人爲腹不目，我獨昏昏，我獨悶悶我獨頑似鄙重死而不遠徙老死不相往來。」第二在道家只承認物質，否認所謂文化。所以他主張不尙賢，不貴難得之貨，絕聖棄智。又說五色令人盲目五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。這都是形容心之被動且僞試問昏昏悶悶頑似鄙無知無欲等等是精神文化麼？既絕聖棄智有何文化之可言。有時梁君自己曾說「彼—道家—宗固極力詛呪文明者也。」既言其詛呪文化，又言其去追尋高尙的精神文化，這是何等的矛盾！道家主張「實其腹爲腹甘其食美其服。」怎樣見得他要撇卻卑下的物質文化？所謂人類的精神，與身體强弱相關，身體强則精神足，身體弱則精神衰。如此則高尙的精神文化又如何能與卑下的物質文化離開？究竟這種精神有甚麼高尙，物質文化是怎樣的卑下！這高尙與卑下有無標準與定義？又說：

「道家教人離開外生活以完成其內生活。」這話越發的玄妙。道家既否定心靈與其價值存在，更有何內生活之可言？究竟內生活是甚麽？他自己曾說：「離卻外生活有內生活在常識幾無從索解。」把不可索解的東西都要曲解這是何等的籠統！又說「吾儕亦確信此種生活不能適用於一般人啊！」原來是梁君著書立言所講的理，不是普遍的，一部分的，階級的。試問不適用於一般人的生活，算甚麽生活？這種生活在文化上有何價值。莫不是還要提倡君子小人貴族野人貧富貴賤生活麽可是這種高尚的精神文化只爲君子貴族生活，不爲小人貧賤生活麽。或說：「這種說話怪不得梁君，因爲儒家習慣了道士和尚的寄生生活，梁君所說那種「不適用於一般人的內生活與精神生活」就是像道士和尚那樣的生活一樣。假使人人要做這種寄生的內生活與精神生活；那麽誰去做那痛苦的物質生活，以養育他們。所以梁君聲明不適用於一般人的生活。你忘了「無君子莫治野人無野人莫養君子了。」梁君說「吾儕雖不敢信自由意志爲萬能然而確信其力之偉大實不可思議。自己欲作何種生活最少可以憑自己意力作一大半主。」這話完全錯了。在梁君之意以爲他欲飲即飲，欲食就食，欲衣

便衣欲動卽動，欲抒情卽抒情，這還不是自由意志作主麼！其實不是，飲食衣動抒情是有刺激在那裏逼迫。自由意志動作並不是他願意做去。有時意志不欲動作，可是他經不起刺激逼迫，不得不去動作。個人的行爲尙且如此，何况是社會的事呢、再拿梁君本身的行爲比罷：前淸時梁君主張變法事敗赴日，編緝新民叢報著飮冰室提倡國魂等等是甚麼自由意志，他自知。民國成立回國做總長，提倡組織政黨等等，又是甚麼自由意志，他自知。歐戰後遊歐回國，著歐遊心影錄，棄置政治生涯，專著書演講，提倡國故，這又是甚麼自由意志，他自知。這些自由意志的主張行爲與變遷，在當局者－他－以爲是出於自己的自由意志，然而在旁觀者－我們－看得淸淸楚楚的是他受了社會的刺激。梁君是個熱心改造社會者，他見前淸的政治腐敗不應時代的要求，所以纔主張變法。變法不成，纔主張鼓動國民革命。革命後又主張作官爲政，遇着袁世凱宣布洪憲又主張革命。歐戰後遊歐受了刺激，纔主張發揚國故。這些行爲完全是隨着社會變動，並不是由於他的自由意志。假使前淸的政治良或變法成功或民國不成立或歐戰不起，敢言梁君的自由意志一定還有些變更。梁君說：「故將物質生活減殺至最低限度，

而將精神生活發育到最高限度，人類實有此可能性。」這話更錯誤。大多數人的生活是自然的傾向物質之美的。所以人類的教育只有不研究物質之如何發達——如中國——却不能使物質不由簡而繁。因此人生與物質在歷史上有三個重要現象：（一）人類的教育雖是避開物質不談，不去研究經濟生產之理，幫助農工商生產，然而那物質之生產仍是由簡而繁。試看中國農業之穀糧各種較前增多卽是明證。（二）物質的生產和生活愈低，人類的精神生活愈不能發達。像中國人全數百分之九十六是受苦無教育幫助生產的農工商。他們都是自己連作工帶經驗的前進創造生活，整天家日未出而作夜半而息，累的身困筋乏，時刻的和那天然物質養育的生活作對，那裏有像儒家道士和尙那樣寄生的精神生活。儒家道士和尙自然是滿意他的寄生的生活世界，講講甚麼精神生活，罵罵物質。而大多數國民只有被飢寒逼迫的痛苦，并沒有甚麼精神生活。（三）物質生產愈不發達，人類的自由意志愈受物質養育之條件的拘束。試看中國平民的藝術品畫兒，對聯，歌謠等，便知他們的自由意志完全困在物質養育中。

君又說「道家觀察人生之出發點「其耆欲深者其天機淺」「救治之法，去甚去奢

去泰。」無爲而無不爲。生而不有，爲而不恃。信能如此，則既以爲人己愈多，既以與人己愈多。爲生活而生活，生活成爲藝術化」這段話完全是一種理想的生活，或者將來實現。但是不要忘記了這種說話何以經過二千餘年不能實現？想到這裏不免得由希望變成失望。老實說實在的人類生活並不這樣中國的大多數平民生活的耆欲并不深，他們求不餓不寒免於凍餒尙且不能夠，還得遇著豐年；那裏能夠講到耆欲之深淺。然而他們的天機並不深。不但不深，並半點亦無。他們在豐收之年，兒上租，不用賣兒女，食糟糠衣破衣而足者，卽以爲是天機深了，天賜厚福了。乞丐討飯者遍地皆是，十日九不飽，忽然有一日討飽了，便以爲這是天機深。一遇風旱水災，被飢寒逼死者不知凡幾百千萬。像他們身破衣或衣不蓋體，食糟糠樹葉子草根等，可謂去甚去奢去泰了！罷然而並不見天機深。爲自己的生活都不足，怎樣能夠講到生而有不有？如何能與人己愈多！像那些無地耕種無工可作的貧民，在中國不知有幾百千萬，他們如何能夠說到爲而恃！不恃爲生活而生活，尙且得不到，惶言其他。求殘生不死且不保，如何能講到藝術化！梁君又說：「此種生活非盡人而能，然智慧愈多者，其可能性愈大，天下之大患，在有智

慧之人出其智慧，以擴張其谿壑無厭的物質生活，於是所產生劣文化愈豐，而毒害社會亦愈甚。」這段話的錯誤，再把物質與智慧看錯了，越發的與道家思想一樣驢唇不對馬嘴。梁君想着一面排斥物質發達，故贊成道家的「少私寡欲見素抱樸」的學說，這是受歐戰遊歐所得的影響；一面要維持新學說，故又贊成智慧與藝術化。豈不知道家思想比較並不排斥物質生活。明白一點兒講，就是道家的學說排斥物質生活並不如排斥智慧生活那樣厲害。因爲道家是崇拜自然的。既崇拜自然，就不能排斥物質之自然的發達。且深知物質之作用。道家所說的「見素抱樸少私寡欲」是要人樸實公正，不要虛僞及擴充私欲。全部道德經所言什之九是排斥人類智慧的創造與治法，很少言排斥物質生活。而梁君爲維持己意起見，故不惜曲解了道家的學說以遷就自已。人類的智慧發達與物質發達有密切的關係。像耶穌釋迦孔子以及那些大哲在漁獵時代，無論何地何國並沒有啊。這是就個人而言。再就社會而言，也是如此。例如漁獵畜牧時代人的智慧便不如農工業時的人智慧多。讓一步說，即使物質與智慧發達沒有關係，試問藝術與物質有無關係，離開物質怎樣藝術化，拿甚麼東西形容藝術？

在本論第十一節墨家思想（其二）中說：「尊實利主義者說墨家凡事總要個「爲什麽」人類生活事項中固有一小部分，可以回答出個「爲什麽」者，卻有一大部分回答不出個爲甚麽者。什麽都不爲，爲正人生妙味之所存也。大抵物質生活，如爲得飽而食，爲得煖而衣，皆可以回答「爲什麽」。若精神生活則全部皆不爲什麽者也。墨家惟無見於此，此其所以不足爲聖王之道也。」雖然，墨子固有其最高之精神生活存。彼固以彼之自由意志力遏其物質生活幾至於零度，以求完成其精神生活者也。」（在二二頁）又說：「墨家唯物論色彩太重。」（二二三頁）這段話的錯誤在把爲什麽與唯物論誤會了。在梁君之意或者以爲假使世上的人都講「爲什麽」而爲，這豈不把犧牲救濟人情道德等喪盡了麽！把世俗弄薄倖了麽！其實大大的不然：凡是人格高超富於犧牲救世的人，都是有所爲而爲，」都是由「爲什麽」推出來的。例如孔子爲救亂世而講學遊列國，求人用他的學說，耶蘇爲傳博愛平等自由之教而犧牲，釋迦爲超度衆生而出家等皆是有所爲而爲。無所爲而爲是盲動的行爲。雖有時也作點道德行爲，然而其情並不眞，志不堅決，最容易半途而廢；因爲他本是一時的盲動，非出於眞情

誠意。自古至今，凡是實行某種行為始終不懈，百折不回挫而再進至死為止者，都是出於有所為而為。這是高超行為是如此。普通一般人雖有些行為因習慣不注意或因一時情感衝動說不出「為什麼」，然而這不過偶然之事罷了。細說起來人類生活除非是沒有好惡，假使有，則不能離開「為什麼」。儒家的學說也是常問為什麼。例如孔子說正名，子路說「何必正名」即是問為什麼正名。孔子說名不正則言不順言不順則事不成，這就是說為言順事成而纔正名。總之凡是有好惡肯否之知識的人，都是離不開問「為什麼」而生活。所好者肯去做的行為或者有個不問「為什麼」，而所惡不肯去作的行為沒有不問「為什麼」的。為什麼這句話是人類生活離不開的東西。儒家提倡孝弟忠信禮樂等內中都有「為什麼」在。豈有無端而提倡孝弟忠信禮義麼？梁君說「什麼都不為，正是人生妙味之所存。」這是籠統話。又說：「物質生活可以回答個可「為什麼」而精神生活則否。」這話更籠統。我們姑且承認物質生活與精神生活是可以分的。但是精神生活全部都可以回答個「為什麼」。凡事要問答個「為什麼」正是人之所以為人，正是人類的學問也是人類生活之所以別於禽獸草木的生活。梁君又說：「墨家

惟無見於此，此其所以不足爲聖王之道。」這話更籠統。試問何爲聖王之道，何爲聖王？而最奇怪的是說墨家「唯物論色彩太重」。我們拿梁君所舉的墨家之學說及自論來證明此言是否與實事相符：（一）墨子唯一之主義曰兼愛（二）墨家論善惡向來皆以有用無用爲標準；以爲善的範圍與有用的範圍定相胳（三）墨家言愛專從計較利害心出發。（四）墨子以非攻爲教義之一種，其義從兼愛直接演出。（五）墨家言交利主義；雖其所謂利之觀念自不限於物質的，然不能蔑棄物質以言利。故墨家之政治論注重勞力生產之要素。（六）墨家非樂。（七）墨家凡事總要問個「爲什麼」。（八）墨家論社會之起源是從心的方面觀念的，以爲非組織社會無以齊義之不同。（九）墨家尙賢。（十）墨家係宗教家信天。（十一）墨家只承認社會不承認個人。（見墨家思想篇）就以上梁君自己所舉之十一條墨家學說及論墨，並看不出其中有一條是唯物論或是帶有唯物論的色彩。不但沒有唯物論的色彩，並且極反乎唯物論的觀念。像兼愛交利計較利害論善惡以有用否爲標準非攻非樂凡事總要問個「爲什麼」等雖不反乎唯物論；然而亦沒有半點是唯物論之獨有的意義。至於墨家論社會起源從心的方面

觀察，信天順天意等是與唯物論勢不兩立的東西。何以梁君竟拿與唯物論相反的東西來冒充唯物論呢？

在第二十二節民權問題中說：「民權之說中國古無有也。法家尊權而不尊民，儒家重民而不重權，道墨兩家此問題置諸度外，故皆無稱焉。」這段話我們認為是不錯的。只可惜把自己的前言一筆勾消了。評先秦政治思想史至此為止。

卷三

評農國辨（章行嚴先生著）

說明本文的內容在中西文化交鬨社會改造之際以我國素不講經濟之儒學的眼光竟有從經濟上着眼判斷中西文化之所以分及改造社會之根源一文。此文就是章行嚴先生的農國辨。這篇文是在民國十二年十一月三日上海「新聞報」之一萬零九百七十八九號發表的內容專發揮他的農村立國主義，幷論出農工國的政治法律社會的道德等之所以分及其根本不同。

第一章　評農工立國經濟政治觀察之錯誤

我先把這篇文章的大義及原文的大概錄在下邊，後再評論：（甲）說農國能以國內

的地土人口之多少平均生產分配自足，不去和外國起經濟上的爭奪。工國則反之。源文「凡國家以其土宜之所出人工之所就（即人口全部）謀所配置之，取義在均，使有餘不足之差不甚相遠，而不攫國外之利益，以資挹注者，謂之農國。反是，而其人民生計不以己國之利源為範圍，所有作業專向世界商場權子母之利，不以取備國民服用為原則，因之資產集中，貧富懸殊，國內有勞資兩級相對如寇仇者，謂之工國。（乙）似乎是以經濟決定人的意志之原理說農國自然的節欲知足不起貪心之爭而工國則反是。原文：「建國之本原既異，所有政治道德法律習慣皆緣是而兩岐。農國講節欲，勉無為，知足戒爭。一言以蔽之，老子之書為用極宏。以不如此不足以消息盈虛咸得其宜也。工國則反之，縱欲有為，無足貴爭，皆其特質，事事積極，人人積極，無所謂招損，損更圖滿，損滿迴環，期於必得，以不如此不足以興集國富日起有功也。（丙）說農國尚儉，朝庭大臣率身先行之。而工國則不然。原文「農國尚儉，貴為天子：以卑宮室惡衣服菲飲食相高。漢文作露臺百金，以其為十家之產而罷。其他君作詔，以雕刻鏤為傷農事，錦繡纂組為害女紅者多不勝讀。商通有為，易於居奇，則一體賤之。

伎奇淫巧，爲之有禁。以不如此不足達其以口量地有餘而食之旨也。工國俗奢，大規模之工作自上達下，只須有力爲之，無不恣意以崇其成。帝居寺蹟之壯傑大道朱樓之宏麗，吾三都兩京之所誇論，曾不足方其什一。豪商所享遠過通侯。利之所在仁義歸之。史公所歎以財力相召雖爲僕虜猶無慍色，以寫今之五洲財閥如俗稱煤油鋼鐵汽車諸大王者殆爲盡致。商者在吾以通難得之貨爲病；而彼謂非難得，其值不厚，工者在吾以作無用之物爲防；而彼謂非無用。人欲不饜，有經濟學以明之，立商標法以護之，趨利若渴，死而後已。其所以然則取利之途廣，多取之以恣一時之欲。非深識大仁洞觀百年者不見其害也。以上是說農工國之經濟的狀況。再說他對於農工國政治風俗等之見解：（丁）說農國守靜無爲而自治，重階級，修禮儀，務苦行，愛家族鄉里親朋，講人情，守倫理，以試利取人才，有言官單獨奏事，不喜朋黨，寡欲無事息爭訟。工國則言建設，爭物質，求進步，愛平等，講幸福，接物以發揚蹈厲，尊小已（個人）講經濟（雖家族夫妻亦算計。）立民法多債權訟案，喜朋黨，立代議制，朋分政權，欲多事繁，爭財愛國。（戊）說歐洲各國工業發達後產生了勞資兩階級，有錢的財主

享豪侈之福，貧人則受飢寒之苦，於是工人聯盟抵抗資本家。甚麽社會共產工團主義者等等都是求作資本家。原文說：「所謂社會主義者流自共產以至工聯過激有差，而求所以甘心於資本家者則一。」凡工業國無一能平安。各工國互爭商場，壟斷權利，以致惹起歐洲大戰。倘若是歐洲各國不改變工業政策，則三十年後的大戰比今還要厲害得多。糊塗人以爲協約國這次以公理人道勝國際平和可辦到，證之以今五年，豈不成了夢話。(己)說中國於四五十年以來當列强學術技藝工精之時，全國人士很多提倡這種學術，不管好壞，一律歡迎之把自己舊有的東西盡唾棄之。直到現在還有些人盲目的提倡科學呢。假使吾人於鴉片戰役以後銳意維新和日本明治初年一樣，則中國也能成了工業國。原文：「茍吾乍經鴉片戰爭之大創銳意維新，如日本明治初年之所爲焉；則且不問得果之良惡如何，而以犬羊之質服虎豹之文，求爲一外强中乾參伍歐美尙工形似之國，自屬可能。」經過歐戰以後工業壞處盡情破露，他們追悔不及，我們還要興工業國，眞是糊塗。(庚)說中國很可以長爲農國。不但中國即歐洲各國也都要變工爲農。原文：「……湯君發問中國能否長爲農

國？不待躊躇而宜應之曰能矣。其實此一問題不僅吾國獨有此者。歐洲工黨倡為第一第二第二半以及第三國際諸號，以與資本國之帝國主義抗，雖不離工，而考其用心固隱然有逃工歸農之意。何以故？以其不主謀利而主公製造以均民用，多與農國之本義相默契故。」終說中國學工不成而反失農，弄得工不工農不農。社會的現象壞極了。壞的原因是我不去考察歐國之所以為工國之故及其利害。事到如今，唯一的補救法先把學工業的事棄絕了。用以拙勝巧的法子抵抗外人的欺負。原文：「凡所勦襲於工國浮濫不切之諸法，不論有形無形姑且放棄，返求諸農，先安國本，而後於以拙勝巧之中，徐圖捍禦外侮之道。」以上這七段是我為便宜起見把原文之義分的。現在按照這個次序逐段批評：

(甲)章君說「農國的生產分配取義在均，使有餘不足之差不甚相遠。」這話實在籠統。是指中國的農國而言，還是說凡是農國即是如此呢。全文所說的農國，有的可以瞭解是指中國，如說農國講禮儀等；有的可以瞭解凡是農國即是如此，如(甲)段所說是。總之，文中所指的農國定位很不明瞭。就中國而論，所謂「取義在均」「差不遠」完

全錯了。以國內的生產分配來講，有的一戶三五口據地田萬餘畝，有的一村百戶丁口近千人而十分之七都是種租地的貧民，還有十分之二三連租地都沒有，只是爲乞丐或是迫爲土匪。富者家有糧萬石，而貧者夏則食糧與草根糟糠，冬則凍餓而死於溝壑街巷者很多。或者章君永沒聽見過貧民被飢寒逼迫的在街上叫哭連天麽？以國際的生產分配來講，據楊銓君駁他的文中說：「據海關的最近輸入報告：「米入口二萬萬石」，麵粉三百餘萬石，棉布值二萬萬兩。」啊！好一個老大農國，連米棉都自不足如此之多了。所謂「農國不攫國外之利益以資挹注者」這話也不對。因爲農國是不能，非不爲。比方我中國鐵路不能造，火船不會修，雖有糧而怎樣運他出口。不但此也，常常的南省豐收而不能救北省之凶年，只好看着百千萬人餓死罷了。俗語說：「千里不販粗」，所以南省之糧有餘而坐視北省饑饉之苦。若說國有鐵路火船再有餘糧和市場而不願運出去賣錢，這話有誰肯信啊。歐洲戰前——這次歐戰——俄國所產之餘糧都運往德國，美國所產之餘糧皆運往歐洲，今且運往我國。往年江浙所產之餘糧多運往日本，雖道說運糧出口賣錢不算得外國利益麽。若說農國的生產不能過剩，這也不對。生產之

過剩原不在農工國之分，而在有無市場與交通便否。比方當歐戰急用棉花以致價高之時，則中國雖係農國，然而也知道用肥料獎養選種棉花以圖多收有餘，好運往出口。東三省在未修鐵路以前，地多荒而未墾，其已墾者之收穫三不及今之一，因爲交通不便之故，纔不致有過剩之粮。至於說：「工國的人民生計不以己國之利源爲範圍」一節，正是因爲世界有許多畜牧農業國可銷工業製造品，他們纔大家齊到那裏去開闢市場；如至中國印度非洲等是。假使中國印度等農國一變而爲工業國，則工業國的生產剩餘必然逐漸減少是無疑的，因爲沒有市場誰還肯多製造貨物呀。爲爭商場而戰爭，雖然不能說沒有，然而總可以減少許多；因爲沒有商場可爭了。國內發生了「勞資階級相對如寇仇」，這並不是工業生產的病，而是分配和財產權制度的病。章君不去考察實事，只是埋怨工業，這眞是冤屈了他。

(乙)章君說：「建國之本原既異，所有政治道德法律習慣皆緣是而兩歧。」這話十分有理。拿農業國的政治道德法律施行於工業國是不適用的，反之拿工業國的政治法律來施行於農業國也一樣不相宜。何以故？因爲農工業國的業務既不同，則其業務

上所有的組織自然的互相差異。換句話講，他們各自有適宜於經濟狀況的組織。例如拿美國的公司組合來用之於農業國是割鷄焉用牛刀的。中國舊有的制錢到工業國去組織銀行，辦滙兌是不行的。須知道人民在或種經濟生活狀況之下，相安既久，則於不知不覺之中產生了一種社會的習慣和共同遵守的道德義務；所謂政治法律便是調節或種生活及看守道德與義務的東西。民國十二年以來，軍心洶洶，紛擾不休，殺人千萬，兵匪遍地，其原因雖不一，然而以工業國的政治法律不適用於農業國的道德習慣至少為最大原因之一。章君如果不是曲解了農工業經濟之分的所以然，則應把農工國的政治法律習慣之各有其利害得失及不同之所以然的實事，明白的解釋出來。然後於改造社會有所補益。無奈他並如此。他說「農國講節欲，勉無為知足戒爭」，則的農國是否如此姑且不論。但就中國來講，所謂無為也只是儒家無為，而農工商並不然，所謂知足也不盡然，讓一步說，就算知足，但是說中國人節欲戒爭則非有個相當的解釋不能使人得其明。中國的官僚富戶闊家子弟多半是極奢縱慾，衣則有綢緞錦繡食則有山珍海味，外人之所不會吃的我國則悉用之。凡外國所有應棄之於地的劣貨

奢侈品各種麻醉性的藥品在昔爲只有鴉片今則又加上嗎啡，海羅英，高根。據天津上海兩關於十一年六月至十二月間已查出的此項毒藥品共約二萬八千四百盎斯之譜，而未經查出者又不知凡幾百倍。總之，外國所有的劣貨奢侈品毒藥性品，都先運往中國市場來了。像那些華美麗色的紡紗呢絨美味的色酒罐頭食物各種無奇不有的雪茄煙草已布滿各地了。起先只有東洋製造廠懂得中國人的奢侈嗜好的心裏，推測中國人性慾習慣，製造些貌美質劣的貨物來供獻我們。現在西洋的製造廠也學做起來了。中國自昔就有廣廈大廳，雖其式不如今之洋樓莊嚴華美，然而以農國之手工建築也可算是奢華了。且中國官僚闊人都是特別的注重擺架子講禮儀威嚴莊重以鬧闊爲鬭門風。且有一種特別的習慣：除縱自己固有慾外，還摹仿外人的嗜慾，除非不叫他看見那種闊人的慾，或是見而不可能，不然，他就盲目的摹仿起來，甚而至於連用慾都不分，如洋人戴眼鏡都是因爲眼有病，經過醫生驗看後纔買養眼的鏡戴。而中國人則多半是爲鬧闊綽而帶眼鏡。他如帶手表戒指金銀玉鐲等無一而不是爲鬧闊綽美觀奢侈。中國人之略闊綽者少有一夫一妻的，官僚闊老財主以買妾玩妓爲最大的樂

事，一人納妾者少則二三多至七八，妻妾度日互相嫉忌排斥，逐日裏不是明爭便是暗吵，那種悲慘涕泣痛苦咀罵不休的光景，眞令人言之不盡。在納妾者以圖縱一時之獸慾，那管人的終身痛苦過黑暗齷齪的生活。商埠都會的妓院暗娼恐怕比較恁何國還要多。中國的妓女還不足，又加上些「日本樓」。好玩賞飛鳥古物金珠玉器雕刻鏤文之玩物的奢侈品及山水字畫的美術，又是中國人的特別縱慾。所以中國雖是農國，而其所製之於生活無關的各種珠寶金銀玉器的玩品，比較工業國又精且多。利用人代行動之慾又爲恁何國都特別出奇。家內奴婢衆多且不說。在昔有二人四人以至八人轎，今則雖換上人力車，以爲這是「外國貨」，豈不卽視人如牛馬是一樣。諸如此類之縱慾，多不勝數。總之中國雖係農國，而却不是節欲的國。那些中下戶農民和不很闊綽的工商以及窮讀書人，的確是節欲，但是他們的節欲是被經濟條件逼迫的，不得不節，莫非是章君看見衆多貧民不過奢侈生活，以爲凡是農國就講節欲麼。或者見中國人不過西洋人那種奢侈生活，以爲這是農工國人的生活之所以分說「農國戒爭」，這話也得有個分解。不能說凡是農國就戒爭。就我農國而論，秦以前的長期戰爭，號稱春秋

戰國共計戰了三百年，直殺得全國人民死亡喪亂流離失所，人民財產朝不保夕。秦以後的楚漢三國南北朝五代宋遼金元明清之戰爭，這都是戰爭，歷史告訴我們說中國每隔一二百年朝庭必演暴橫虐政，人口增加家族經濟生活不安，於是必有「佔山爲王」「强盜豪傑」生活之亂。最大者像黃巢李闖安錄山黃金賊洪楊之亂，莫非章君不以此亂爲亂麽？再如歐洲各國當其未進於工業國之時，有互相侵略地土之戰爭，立王之戰爭，封建之戰爭，吞併小國建立大帝國之戰爭，宗教信仰之戰爭，十字軍之長期東征，百年戰爭，三十年戰爭，等何嘗是工業國之所有呢？誠不知章君何所據而言農國戒爭。就中西歷史上看去，中國的農國比較的確是戒爭。但是他與四千餘年的文化也有關係，不能盡歸功於農國。在章君之意，以爲保守農業不進的經濟，就可以免去一切人事的戰爭。豈不知人類生活的悲慘痛苦并不在農工生產之分，而是在生產之不足，分配之不均，教育之不適宜與不普及。章君說「老子之書爲用極宏，以不如此不足以消息爲虛咸得其宜。」這話眞是夢言，莫說在今廿世之人類智慧發達之際，社會共同生活之時，不能抄襲老子的古知，就是閉關自守了二千餘年，也何嘗做到「小國寡民使

有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿無所乘之，雖有兵甲無所陳之，使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」的生活。我們受老子的理想之影響是畏自然，凡事意志薄弱，死於饑寒瘟疫，受種種迷信自然之痛苦。章君說「農國尙儉，貴爲天子以卑宮室惡衣服菲飲食相高，商通有爲易於居奇，則一體賤之，奇伎淫巧爲之有禁」。這話好像是一個步未出百里，身居鄙陋鄉村，讀了一部歷代帝王記式的歷史之儒說的；又恰似一個莊稼老頭兒巴晤話。莫說帝王作這樣的詔是一紙空文，自己並不實踐，即使他自己奉行也不過他一人而已。試看自古至今凡全國或交通所及之外國所產之最高最美的用品，有不盡量應時的聚集於其首都的麽？這樣的事已成自然了。歷史告訴我們說秦之阿房，漢武帝之大興宮殿，隋陽帝役丁百萬建營都城，發江南的奇材異石運到洛陽，求盡海內的嘉禾異草珍禽奇獸，充實苑囿。宋搜集東南一帶的珍奇，修花石綱，即現在之紫金城，以農國手工的建築也可謂奢華了。雕文刻鏤錦繡纂組的東西，中國所有較工業國獨多。我國雖賤商而商之居奇較工業國還要厲害，證之以三四分利息放債質押典當，曾遍全

國，農佃商人秋收春放糶，大地主之收買地土出租，商人之營業投機等類，都是居奇都是吸收大多數平民膏血的，都是養奸製造貧民的工具。奇技淫巧這四個字爲了一般反對科學者的口頭語。現在要猜他的意義：歐洲各國相繼而起的發明殺人的毒烟大炮潛水機航空機；這實在是科學的奇技，但是發明鐵路輪船通遍全世界發見新大陸這也是奇技。從前內省有饑寒凶年，東三省之粮喂猪都有餘，可是不能救人之苦。而現在全世界都可以互助不幸的凶年天災，所救不死的人也不知有千百萬，這不算奇技麽。殺人的毒烟大炮戰艦飛機盡可不用，救人的交通也可不要麽？晉武帝曾選吳國的伎妾幼女五千人進宮。隋煬帝有名的巧妙奢淫。玄宗的嬪妃有數千之多。武后的大淫亂。歷代的皇帝之嬪妃動以數百計，清庭選遍了八旗的俊秀幼女，這不算淫巧！歷代的皇帝專用割去陽物的閹人，以致每年有巧技造成不男不女之殘無人道傷天害理之事，共計這種「四不像子」可憐的人，也不知有幾百千萬，直到如今紫金城裏還有好幾千呢。這還不算淫巧！耍情莫大於母女；可是在中國獨不然，母親爲嫚嫚婷婷取悅男子之故，遂不惜施殘酷忍心的巧技逼迫弱小幼女纏足受血肉腐爛腫痛至十年之久

的苦。這纔是眞淫巧呢！而且這種淫巧，爲我中國獨有而世界各國皆無。說工國尙奢，比較的確是實事。但是也得有個分解：試看日本德英之大多數平民之度日節用，恐怕比較我國大多數平民之家庭還要好得多。誠因彼有女子教育之故。至於歐洲各國之官僚之按鐘點工作對於社會服務，其家庭子弟之受教育，少年之直樸，更不是我國官僚多妻妾懶惰少年子弟之嬌慣麻木所可比較的。這是因爲儒家向來不理俗務不懂環境富豪之家並沒有家庭教育；因爲女子皆未受過教育，又多以技女充妾，因此每富裕闊綽之家庭大半時常鬧妻妾之爭風，以致少年子弟多栽植於家庭吵鬧妒忌互相仇視辱罵譏誚的空氣之中。」章君說「商者在吾以通難得之貨爲病，工者在吾以作無用之物爲防。」這話亦與事實不符：試看我國在昔鴉片煙商之盛行，今之毒性品之輸入，各種劣貨奢侈品之販賣之踴躍，各種劣貨雖以海關稅之協定權輸入；然而不經我商者究有多少。凡爲商者都是期通貨以取利，只計市場之消行與否和貨物之有無，並不計其商品之難得否或是其貨物之有利於人生否。這正是商之所以爲商徒以爲病有何益。試看我國所有手造的金銀首飾珍珠玉器雕刻玩物實在不少，何以說工者在吾

以作無用之物爲防各國之電燈製造機汽車等比較油燈大車手造雖奢，然而總比人抬轎子玩物品人道且有用得多。章君竟籠統的排斥經濟學與商標法。平心而論經濟學之含有國家主義及階級部分生產性者，實有排斥的必要；誠因他是製造戰爭唯一的工具。今所有的列強之外交官吏—公使領事等—便是代表一部分階級及國家主義的經濟學者，也就是製造戰爭唯一的東西。商標法之在當初實含有保護獎勵二種性質，這是爲鼓勵生產起見實有不得已之苦衷；然而繼則爲製造資本家的工具，這又是不可掩的實事。總之，自有國家主義的經濟學者以來，由他所產生的國際戰爭國內勞資爭鬭等等也不可諱之而不取締。雖然，要知道人類生活的政治是由經濟演出的，經濟的制度和生產的方法不改良，空談政治改良教育改良人格道德改良提高是無益的。經濟的演進是這樣：由個人而家族而部落而國家而國際；政治也隨之而一層一層的前進，彷彿是一套的東西。在演進之中每一層都有他的新生活發現，同時又有他的新嘗試，新戰爭，新幸福與新痛苦。悲觀者流見之以爲戰爭痛苦是由演而出的；假使停住了演，或者戰爭痛苦也隨之而止。如章君者便提倡停演實行老子主義，欲使人生

在一層階上站住了—農國不進。停演的方法便是要止住心靈界的生活前進，消滅一切理性的創造。豈不知人類的生活演進，並不是心靈界所可能止住的東西；並且每一層階上還有無數小層階的花花世界，時刻的在那裏作祟搗亂，驅使你心亂發迷，尋因戰爭，製造痛苦。與其在一層階上受戰爭痛苦何如大胆的走到各階上以期超渡呢？階級性的商標法可以在立國家主義的經濟學可以改爲共同的國際的，那教人生命與養生的生產的經濟學不但不可不要，還得極力的擴充發達。

(丁)章君說「農國政尙清靜以除盜安民家給人足爲與太平之事。工國則言建設求進步爭於物質顯其功能。如吾汲黯臥治彼所不解。」這段話完全是昧於只見人之惡而不覺巳之弊。農國的政治實在是較工國少得多，而尤其少的是無治主義經濟除外的中國。中國歷代的朝庭自秦以後眞算是尙清靜無爲，這算章君看得不錯，也說實話。那朝庭除縱傷天害理的肉慾快樂迷信過黑暗的生活愚民外，唯知委派些官吏施行殘忍野蠻不人道的斬殺絞縷遲處死非刑以待國民而已。現在各省的兵匪滿地快成土匪世界的中國了，在章君必說這種現象之所以發生是由於民國學工不成，反棄農之

故那麼，就拿民國以前的中國而論罷：中國自古以來每年每省用殘忍野蠻！斬殺等—殺死及更殘忍之非刑逼死，獄牢囚死，民間之私刑致死的人—盜匪等—豈盡以數萬計，不過中國官僚與士紳向來視民命與草莽，沒有一種統計史罷了。盜匪亂之多無有如中國比者，事實載於歷史，各國皆知，何得謂民安盜除？豐收年除東三省及東北邊省之地廣人稀與江浙廣東兩湖外，其餘那一省之討飯饑寒貧民乞丐花子，夏秋則加之以偷盜莊稼食菜，勉強扎爭着苟延殘生，冬春則死於饑寒者其數每年每省又不知凡幾萬。數省或一省之水旱等災因交通不便救護無術，唯有任其凍餓而死者無論，即平常每遇風雨不調之減收以致被饑寒逼死者，每年每省又有幾萬。以全國計之則災事饑民之大者而載於史者幾乎無一年無之，小者無論矣。何得謂家給人足？每隔一二百年國內大亂數起，小亂遍地皆是，爭奪殘殺逃亡離散的那種悲慘景象是否爲太平景象？恐怕鐵心人也不能夠說出「吾汲黯臥治」的話來。章君說「農國講禮儀，尊名分，嚴器數。工國則標榜平等。」這話亦不盡然，試看日本總可算工國罷，其朝庭與國民並不標榜平等，全國民大多數之天皇神聖的仰望和服從心及禮儀之行爲恐怕比係

何農國還要高。再如農國如俄並不像我國那樣講禮儀尊名分，嚴器數。至如我國之講禮儀尊名分是否中節流弊且不論，但是我與俄同是農國，何以我獨異？原來是章君把經濟—農業—和教育混爲一談。章君又說「農國於財務節流，於人務苦行，於接物務撝謙。工國則財以開源爲上，人以有幸福求驩虞爲上，接物以發揚蹈厲爲上。」這段話雖有些是實事如大多數國民比較的確是節流財用，大多數農工商比較的確是務苦行，務撝謙，然而這是受經濟的壓迫和禮教之所致，不能說凡是農國即如此。中國的官僚闊家子弟凡沒受過經濟要求逼迫和經驗知識的人，且又沒有較節用的家庭教育，他們用財並不節，且比較的奢侈無度。其行爲不但不以苦爲務，且以娛樂縱慾淫蕩消遙爲能。朝庭與官僚向來最忌有爲；以愚民詐財，從民之迷信鄙俗爲第一要務。官僚以諂謅上司奉迎爵位爲第一義務；專用卑鄙無恥的心理奔走巴結，上下舞弊，不知公益，沒有社會服務的心理。像甚麼公衆的衛生，救生的醫院濟貧院等類的社會事宜，又爲我官界不理，辦公無定時，遇事隨意擱置，淫蕩懶惰之風又非恁何國的官僚所可比萬一。朝庭不理民事，一切於民有益之事，如教育如經濟如免避瘟疫等類自古就置之不

顧，只知受錢粮作悞樂荒淫選美女，這算財務節流。他們所徵收的糧錢及賣官爵錢比較今之各種賦稅雜捐的確是少，可是彼爲民不理一事。每一行動差役執事旗鑼傘扇喧聲唱導奴僕婢女妻妾衆多之淫亂家庭，那纔眞爲我國官界之特色呢。這就是章君所謂「財務節流人務若行之眞面目」。工國實在是力求開發財源，不然何以爲工業；以人民之幸福爲前提，不然，何生之有。其實農國的人民何嘗不欲開發財源，何嘗不以幸福之求爲上。試看我國之金銅鐵煤等礦，民人不顧官僚之禁止而偸開採，道廟僧寺之多冠居各國，人民依之燒香紙求幸福的迷信又非世界各國所能比者。凡此都爲欲開發財源求幸福，不過腐儒官僚朝廷皆迷於風水之說，禁止人民自由的開發富源，且提倡迷信——修廟宇——以愚民息事，使常困於黑暗神秘中過生活，不令其光明正當的創造幸福罷了。章君說「農國於接物務爲攝謙，工國於接物以發揚蹈厲。」這話又把俗禮教育與農工業經濟混爲一氣講了。我國數千年相傳的禮教，以家族制度實習之，以社會風化栽植之，以國家王法監督之，簡直的把我們造成一種特別的天性，爲歐洲各國——尤其是基督教國——所無。每見西洋人之男女握手親嘴行禮，一面替人家發羞

一面胡思亂想說：人家這是「發揚蹈厲」。再看我國買妾娶妻只用有了金錢便可買些美貌幼女藏在家中隨便弄戲，這明是殘不人道的淫，而我們習慣了這種生活覺着似乎是應分。見人之在露天用言語容貌相親相愛爲有傷風化爲淫，爲發揚蹈厲，而已之用金錢壓迫强不情以爲情以人之血淚心痛爲求己之「驩虞」反不爲淫。又說：「農國愛家族推愛及於鄉里衣食施與恒不計，工國姊弟同車各出銅幣一枚分購車位，反相安爲，」這話亦不盡然：農國本是家族集中的經濟，未脫宗法社會的狀態，因此家族人等比較格外的有種種親密的關係，這似乎是愛家族；且不宜遠出交際，只有在鄉里中互相有經濟與交際之誼，因此比較也算推愛及於鄉里。這是普通農國是如此。而我國因倫理之故比較他農國在家族鄉里的交際友誼之義務上實在是濃厚一點，這是不錯的。但是也不能說凡是農國即如此，講到衣食施與則農國遠不及工國，別的農國姑且不論，單說我們中國的施與遠不及工國甚。農國的施與是一種個人的行爲，工國的施與是社會團體的行爲，即公共的行爲。這個人的施與怎樣能夠比得上社會團體的施與呢？換句話講，工國的一切施與周濟善事有社會組織的團體與公共機關在那兒

實行服務社會，做救濟的事業。如孤兒院，婦孺救濟所，施醫院，公共學校，工人失業救濟所等類皆是。而我中國則唯有個人本其良心的主張，零零粹粹的行點施與罷了。否則乞丐遍地，呌哭連天，並沒人過問。這種農工國的施與之分有二種原因：（一）由於經濟的原因，卽家族集中的經濟與社會集中的經濟之原因。（二）宗教的關係，卽我國的教是貴自修注重個人的道德，歐洲各國之奉基督教者多服務社會，注重社會的道德。所以他們在農業時代就有許多社會救濟的組織。又說：「農國惡訟，訟涉貸錢分產理官每舍律例言人情，勸兩造息爭。工國則財產之事毫不肯苟，全部民法言物權債權者八九，訟師數萬蠹食於茲。」這話也有許多錯誤：農國的經濟組織是家族的，工國的經濟組織多為社會的。家族經濟組織自然不如社會經濟組織事之繁，訟案多，誠然是由於農工國之分。但是農如中國人之惡訟並不是由於農業之爭少或是如章君所言由於官吏之善於調和（勸兩造息爭）實在是由於法律不修，非刑與肉刑歷代相演坐連罪犯；每有訟案判定執刑以為審問是非之唯一的方法與工具；遇有訟事則故意的遲延以使兩造多費羞錢；訟費之多超過－債案－本案之所值。我國之關於債務產業之爭

等訟案和息者固不少，但其和息之弊端實較公正之判斷相差甚遠。此不過爲官吏一種推責的壞習慣而已。并不算是一種甚麼道德與人格。講到中國言「人情」這倒是不錯的，確是實事。豈但是遇貸錢分產以「人情」了結之，而人命刑事案件以「人情」金錢了結者十之六七。總之，中國的裁判并沒有法律之可言也沒有刑事與民事之分，遇有訟案隨便以嚴刑拷打審問。其此以外便是以兩造勢力大小金錢多少爲斷案的標準。於是演成「屈煞休告狀」一般人的心理。工國的民法言債權者實不少，訟師也多，這是實事。可是農如中國之訟棍代書比較訟師恐怕還要多。他們的才幹也比較訟師高，無論甚麼官司都要使他變成「花案」或是利用孝與不孝之義來撥弄是非。他們把「孝爲百行之原」「淫爲萬惡之首」的教條牢牢的記在心裏，因此中國所有的「花案官司」比任何國獨多。農如中國之別的文化或有可贊美稱揚處，而裁判一事實無絲豪可誇。領事裁判權被外人把持雖係是一種不公之事，而我國只有「人情」而無法律的習慣也是實事。又說「農國以試科取人，言官單獨風聞奏事，不喜朋黨。工國明明言財利，內賄外政比周爲黨，立代議制，朋分政權。」這段話於不知不覺之中正是很明

瞭的指出中國之所以不治，國家貧窮，人民無社會法律觀念之由來。也可證明章君念舊思想之深。中國二千餘年來讀書人不能產出成文的科學方法，去研究客觀的事物之理，停住了一切理性發展的創造，養成不識時務的腐儒，這雖是由於儒家的學術；然而科舉制之積弊也爲最大原因。言官風聞單獨奏事在家族經濟組織及個人的道德發達的社會之下，遇有相宜的人格才幹並稱的人，未嘗不少有價值；可是在社會的經濟發展及組織與社會的道德要求的社會之下，他便不適用了。至於說中國不喜朋黨。這話正與事實相反：中國沒有政黨這是實事。章君把政黨與朋黨混爲一談。政黨是經濟的產物，社會的經濟發展纔漸漸的產生了政黨；社會的經濟發展當崎形之時，正是政黨紛亂之際。中國在農業的家族集中的經濟組織之下，歷五千年演成一種循環固定的政治，並沒有眞正社會團體的組織，所以他也不會產生眞正政黨因爲政黨是專對社會經濟服務的。唯有宋王安石之新法黨，比較似乎是政黨；可是嚴格講起來也只算是朋黨，誠因當時之盡義務於新法者也只有王安石一二人而已。所以王安石去則新法與之俱亡。其餘的人只算盡義務於王安石所以只可說他是朋黨算不上政黨。中

國在農業經濟組織之下只有朝廷與家族;中間所關係的便是皇室所派的些受錢糧的官吏,並沒有社會團體—經濟教育的或政治的—的組織,政黨何付之有?雖無政黨,而朋黨的確是有的。何以故?因爲朋黨是建設在感情與主觀的利益之上。中國是富於講主觀的人情之教育,所以凡事最容易起主觀的情感之結合。像歷代宦官結黨營私之禍,方鎭之軍閥禍。魏忠賢黨東林黨以及赤眉黃巾宋明的各流寇,諸藩之禍,白蓮天理八卦上帝各教之亂,林清洪楊捻匪,義和團等都爲朋黨之結合。總之中國無一朝一代沒有朋黨作亂。怎樣可以說不喜朋黨?民國十二年以來大小朋黨紛亂之多不可勝數更爲確據。至於工國之明爭財利,結黨立代議制,朋分政權,這正是在經濟發展中應有的現象。何怪之有!且明爭財利比較暗中結黨營私高尙得多。說到工國行賄,而農國則否,這又不然。別的農國不知。單說我中國則其歷代之明捐賣官暗賄,甚麼州道府縣價値多少,簡直的是賄賂公行之國;養成鑽營奔走無恥卑鄙心理以及種種不可言的怪狀醜態。已經爲世界各國的口頭語了。

第二章　評觀察工國政變及我國對待工國之主張的錯誤

（戊）章君說：「自十八世紀以還，歐洲機械漸興，工業日茂，農化爲工，小資本之生業逐漸見衰。人多輕去鄉里覓食通都，一方田畝荒蕪食料不給，一方互市海外生涯暢遂。大地未甚開發之農國，生貨塡委可以少許成品誑取多許；稍加造作旋又往售，生熟出入利每十倍。」這段話有些是實事，有些是錯誤。其言工業之興農業時代的各種組織之所以崩壞，因國外商務之發展，他農國之被掠奪，這話是不錯的。可是說田畝荒蕪則似乎與事實不符。工國之食料不給，並非是由於農化爲工後人多棄農而就都會商埠，以致農田荒蕪而不耕種，或耕種而不盡力。在農化爲工之時，農業生產只有受工業之影響獎勵發展，並不受其壞影響。因爲工商無論如何發達，其本仍舊在農。因此工業器械發達不久，就把農田所應用的耕具或改良或發明新機械農具，辨土性，選種設置試驗場，研究去蟲災法，改良水利——一八三〇年發明田地導水新法——講先獎養等類的農學相繼而發明，較前愈精而有用。所以工業的生產法變動，而農業生產法亦隨之。從前農田所須要十人之力，今則一人爲之而有餘，這是以機械代人力之結果。農田既增加了這樣生產的廣大機械代勞力，所以勞力較前自然有許多剩餘。所剩餘的勞力便就

都會商埠之工廠工作了。所以工業雖增加而農田並不荒蕪。不但不荒蕪，且較前收獲增加。前之不能生產者—因水利不修及不辨土性選種等之故—今則爲良田生產矣。那麼，其食料不給如日本德英的確是實事。這又是何故呢？其故大約有四：（一）在農業時代所種之必需品的食糧，今則改爲工廠需要品與奢華養育品，如絲棉毛絨畜牧罐頭食物品油糖酒菓—日本之菓品出口—烟草紙張品等類皆是。（二）向來以土貨爲用品者今則多改爲工廠製造奢華品如各種上等麵粉油各種色酒罐頭食物等類，都是去其劣質而取其精。（三）獎勵製造輸出品各國通商以來工業興後國內經濟學者極力的鼓吹獎勵輸出品，以吸收外資爲唯一的富國之策，並不管國內的平民需用否；例如日本之奢華的絲品菓品食物貌美質劣的各樣器具，法之奢華的色酒，俄之糖產等類甚而至於本國人用之其價值反不便宜。所以本國雖是出產，而其平民反用貴東西。略貧者則或簡直的永無享受的機會。可是人民多種植那種工廠製造品原料，因爲比較種植必需品則利數倍。（四）戰時之騷擾，無論是徵兵制如德法或是募兵兼徵兵制如英美則每遇戰事起，多半是得鄉間的那些勤儉受苦的壯年農民和工商

人去打前敵。這個時候農田眞是有荒蕪的景象。章君說「國內貧富兩階相去太殊，富者木土被文繡，犬馬餘肉粟，而貧者織不去機，短褐不完，終歲勤勞，一飽不得。一國孰視恬不爲怪。舉凡所產固以供轉輸博外利，與前民用乎人欲之旨去之萬里也。」這段話所說雖有些是不錯的。但是其觀察工國之害與農國之利一樣是出於偏見，有背於實事。第一，歐洲各工國之貧富兩階級相去太殊，并非是自工業興起以後纔有的，據歷史告訴我們說歐洲各國之貧富階級起自上古成於封建時。讓一步說，即令貧富階級懸殊之甚是起自工業興以後，但這個時代之工人與農人并不比農業封建時代之奴工奴農的生活痛苦。封建時代之農奴簡直的猪狗不如。所有的物質與精神的生活都非已有，不過在那個時代的農民比較工業時還愚，不知道要求，和沒有罷工集會結社等的機會罷了。若把人類生活痛苦幸福棄諸不論，則貧富之別何足分。第二，歐洲各國自資本主義的商務工業發達後，國內工廠雖林立，可是失業專作勞工者日見其多。社會主義的經濟學者甚以爲憂，故高倡社會團體的組織——勞工團體等。即國內政治家及資本主義的經濟學者亦嘗以勞働問題爲最難解決之一。並不是「一國孰視恬不爲

怪」無奈全國的經濟勢力旣操於資本家之手，則其政治教育會國會法律裁判軍隊警察等實力都附屬於經濟勢力之下，操縱於彼之手，以致不易改革罷了。第三自國家成立以來，世界各國並沒有那一國能做到「前民用平人欲」。莫非章君以爲中國的農業閉關自守不與外人通商，這是以前民用平人欲麽？閉關自守是實事，但是其宗旨並不是爲前民用平人欲。而其不與外人通商更不是爲前民用平人欲。而是不能製造貨物與人通商；雖有時禁止米糧出省或出口，這似乎可謂前民用了。豈不知必需的米糧遇有自用不足時，各國皆禁出口，並不獨農國如此。中國的地主與佃農貧富之相殊較工國猶過之。小災年之貧民死者每省動以千百計，大災年無算矣。工國則遇有凶年能救濟，而農如中國唯有坐視貧民死而已。像這樣怎算得「前民用平人欲」？章君又說：「工者積不能不聯盟抵抗。所謂社會主義者自共產以至工聯隨激有差，而求所以甘心於資本家者則一。」這話未免失於考察其事之眞相的一種武斷的狀態；因嫉工業之故遂不惜把資本主義與社會主義混爲一談。又說「其在國外言制作也，料學久成公器，言貿易也，我往寇亦能追。前受盤剝之農國，亦各漸染機心。世界商場日[illegible]一

H。機械日精出產品日增人口大多數依工爲命生產製造殆足供給另一地球而有餘於是供求不應。歐洲苟其徇工無已，更卅年戰且愈酷。昧者不察以爲協約國今以公理人道勝國際之清平可期，以近五年間之事證之，殆非夢囈。」我以爲世界之所以有國際的戰爭，正是因爲世界有農國如中國印度有畜牧如澳非洲以及蒙古等之有廣大市場與殖民地。這次歐洲大戰據章君自己曾說：「同業之相煎太急，而謀壟斷天下取威定霸之英德兩國勢且力轟其一」就這話足以證明非因工國與工國戰爭是因工國與工國爭奪商場殖民地而戰爭。假使天下沒有市場與殖民地，則是減少這次大戰的原因。像甚麼「門戶開放」「利益均霑」「保護領土安全」「維持債權和關稅協定鐵路礦務經營與開採的優先權」「滿蒙除外條件」「二十一條」之要求等類都是製造國際戰爭的原因。減少國際爭奪的市場雖不敢說不再發生別的原因爲戰爭，然而總可免去許多爲爭商場而戰爭。如德國的製造品拿到英國去，或是英國的製造品拿到德國去除交換性質的貿易外，則不開市場。初次販貨去不開市場，二次仍如此，則三次販賣者自停止矣。在這種情形之下的商務除互相交換以通有無外，有不會斷絕

丁通商。所以只見日本德英法殖民於中國印度非洲北美，并不見英之民殖於德日本或德之民殖於英。老實說，世界人類之罪惡不只是由於霸者，而養育霸者也應負點兒責任。立下這個經濟歷史的觀念然後就知道章君的主張明是去找黑暗絕向不通的小道走，要把人類世界的生活延長黑暗。這就是說，世界商場早縮小一日，即爭奪商場的戰爭早減一日。縮小的方法唯有盡力的宣傳科學發達製造貨物及生產的工具，開發一切富源而後可「製造貨物的機械日精，因此生產力之速率增加，」這話是不錯的，生產過剩之處也是因預備競爭市場所致。假使把市場縮盡了，則製造家自然停止製造，這是無可疑的。退一步講，即或偶有過剩之貨，也不過為一時的賠累，並非毀壞了五行有何足慮之可言！「世界市場縮小手工製造全改為機械工人自然減少工作，比前謀生為難。」但這並不為工人不能復歸為農，不過其有社會主義問題發生，就是絕不是沒有補救的方法。在這裏要問科學與機械以及工業是否有害於農田的本質，是否為發達農業的障礙？試看工業的美國之農業，即知工業與農業大有益。至於人類所創造的制度，那並不是自然的東西，盡可及時變更毀壞舊的創造新的。

（己）章君說：「四五十年來吾震於歐洲國勢之強，學術之盛，工藝之精，凡西來者率不加考問一律迎之。舉吾舊有謂與弱國爲媒，拉雜唾棄不惜。」據我的觀察四五十年來我國並沒一律歡迎西洋學術。或者章君見李鴻章張之洞氏輩練兵改學制設製造局派留學生於日；清庭設資政院憲政編查館派大臣出洋考察政治，這就爲一律歡迎人家的學術！其實不然，文化學術並不是於被迫無奈憤恨着卒之間，可以於短時期學得來的。并不是虛心假意所可能吸收人家的文化學術之精。試看康有爲氏上書變法未幾殺有爲之黨楊銳林旭譚嗣同等之行爲；太后囚德宗假備立憲，改學制以四書五經爲主，外國學術爲副，以舉人進士爲獎勵。製造局不過設了些漢冶萍兵工廠機械局而已。派大臣出洋考察不過經緇繹談點外國的皮相粗淺的政治而已。直到民國元年全國選了七八百議員，其中選擇會講「譯本憲法」成文的都無幾。讀五經四書的私塾仍舊比學堂還要多。唯有練兵設警察算是認眞辦理。難道他算是人家的眞正學術麼！往且不論，就民國十三個年以來所有的政治經濟教育文化種種的現象與設施而論，也不算一律歡迎人家的學術。西洋的學術不是請幾個杜威羅素杜里舒氏來演講

下子，就可算是學來了。老實說，中國於四五十年只是學了西洋文化的皮毛與流弊；并沒學了人家的學術之精華；也沒把舊有的盡棄。好在章君自己不一會兒又反過嘴來道：「嘗試論之，苟吾乍經鴉片戰爭之大創，銳意維新，如日本明治初年之所爲，則且不問得果之良惡如何，而以犬羊之質服虎豹之文，求爲一外强中乾參伍歐美尙工形似之國，自屬可能。歐戰以後，工業之弊盡情破露，此時再學工國，實屬不思之甚。」就這段話之意，以爲日本維新沒得好結果。幸虧我中國沒照樣學去。試看日本自維新以來何嘗沒得着利益。讓一步說，把日本現在的富强去了不提，把工業所製造的貨物沒有市場消，讓他完全停止了工業與營商，可是日本由維新以來，所得的種植學術之精，如選種試驗與辦水利，去災蟲，養田地，辨土性，早氣候，用海利，便交通等類比較維新以前何啻勝着萬倍！譬如維新以前的學術只養一人，以後的學術養百人，比較誰利！這是就生產養育方面講。再就心靈道德等方面說：日本維新以後的社會之知識增進，文化發達，教育普及，人民勇敢有爲，去迷信，服務社會，辦公益，講衛生，修家庭，求治法，講信用，論人格，注重社會的道德；比較維新以前的社會相差何止千倍！章君把學術之精看得太

輕，並不管民族性與民族固有的文化是何何以爲學術這種東西不學便罷，一學就成功。他看着中國這幾年還沒用心好好的學，像鎗炮外國式的軍刀也會製造了；警察陸海軍也會訓練了；一二三的開步走法也學會了；若再好好兒學去，則凡歐洲文化之所有一切學術都整個兒移過來了。一方面又很儌倖中國沒照日本那樣用心認眞學去。以爲假使照日本那樣維新學去，結果不但不利，並且把農業及農業的心理文化弄得不可收拾了。他把日本和中國混爲一談。並不管我國的文化地理歷史民族與民族遇合政治經濟民人的習慣風俗等類與日本不同。以爲日本由維新以農化工而中國自然與他相等。歐洲各國經過這次大戰所受之損失以及勞資相爭罷工革命等的確是國家的難解決的問題。然而並不像章君所言「各國之所以自窘於工如繭之縛者底裏盡露懲毖無及。」勞資爭鬪問題國際戰爭問題大有法子解決，不過歐洲各國人民尙未完全覺悟，因之而其法尙待後來實現罷了。這次歐洲大戰雖凶而各國親自經受者視之，並不像旁觀的中國人視之那樣悲觀；替人家落淚，其悲觀達到極點遂遷怒埋怨於人類生活前途之一切創造幸福。而尤其如此悲觀者是「儒」，像章君者卽其代

表。簡直的說，歐洲人經過這次大戰只有些人覺悟到他們的制度不好，思想不對，並沒人想到那創造生產的工業也會有了罪惡！

〔庚〕章君說：「中國可長爲農國。比者歐洲工黨倡第一第二第二半以及第三國際諸號與資本帝國主義抗，雖不離工，而考其用心固隱然有逃工歸農之意。無奈歐洲社會組織一概託體於資本，如蟲百足不可得僵。而又農畝浸廢，衆民浮寄，地狹人稠，安所受田，一時各家倡言農業復興，吾本農國，今其精英雖微蝕於僞工制，而大體未壞。這段話有六個意義：（一）中國可以長爲農國這話完全是「秀才不出門遍知天下事」的自是觀念。他以自是爲判斷一切事務之理，并不去理會環境是否容納中國長爲農國。試看中國於六十餘年來的抵抗環境之力有多大的效果！莫說足養生且使人愉快的物質實在東西爲我們所不能拒絕；就連那虛空希望得救的宗教和毒人的鴉片也都推不出國門。鐵紗路廠工兵廠甚而至於電影嗎啡快普遍全國各地了，不料還有人說可長爲農國。讓一步說，即使能拒絕以上所說的東西和一切工藝學術，然而我國五千年的農業種植不講水利不修，土性以粗淺之經驗而使用，導水法沒有，交通日壞一

日，河江溝水時常的浸毀良田；在這種農業之下唯有殘生受自然的淘汰；雖長爲農國，而究有何益！（二）「歐洲工黨及第一第二第二半等國際主義有歸農均民用之義」記得章君在前段曾說「所謂社會主義者自共產以至工聯隨激有差，而求所以甘心於資本家者則一。」這兩段話是自相攻擊。社會主義者要均民用誠然是的，因爲均民用正是社會主義的本義；也就是社會主義者應盡的義務。據我所知社會主義者因爲生產不足民用，極力主張發達生產，——工藝學術——並沒想到逃工歸農。他們要做到的是均勞力發展生產和均民用的享受權；做夢也沒想到棄工；更沒有隱然逃工歸農之意。國際主義就是社會主義者提倡的。他們倡打倒資本帝國主義的侵略掠奪淫奢欺壓弱國奴隸弱族；他們要解放弱國弱族使其自由的發展生產經濟財政教育；并不想去工就農。他們只是主張自由通商排斥列强之霸佔市場强迫關稅協定和强盜性質的條約；可是併不相閉關自守長爲農國。（三）歐洲各國的社會的組織建立在資本以上不易打破這種局面是很對的。（四）歐洲各工國失業之民漸多倒是實事。但是其失業之所以然，並不是由於工業之生產，而是由於生產的資本被資本家集收了去；平民

許多除勞力外無資借以生產，於是妨碍平民生產。假使能打破這種妨碍，則失業之民救矣。並不是無術救之。田地不足分配是由地集於大地主之手，絕不是無地田可分配。讓一步說，卽令歐各工國之失業及無田耕種者雖有，然而較我之農國失業的貧民叫街的花子，搶奪的土匪，無地耕種的遊民，相差何啻萬倍之多。不過我們生在這裏「死生有命富貴在天」的窮困習慣的社會中見之不以爲怪；而一旦見了强盛富豪闊綽生活的國有了失業貧民，立刻就會驚異起來罷了。「五」歐戰後各工國之倡農業復興者實是比較戰前多；可是他們所倡農的意義，並不是如章君所想像的那樣。彼以爲與其把田地爲畜牧得毛織布發到外國去賣錢換粮，何如直接奬養農田得粮。并不是象章君之意以爲人家因戰爭受了痛苦從此有了戒心，遂有逃工歸農之提倡，把工業製造與通商得利漸漸的減煞。說人家歸農是替人家擔憂。歐洲人在現代是絕對的沒有這種思想。地裏所藏的五金各礦有的可以製器作用，便交通，有的可以製藥醫病，有的直接可以當金錢用，爲甚麼棄之而不開採呢！野蠻人不能想法子利用他或被迷信所惑而不敢採用，以致把有用之物棄之於地，而我何不替他開採；一來可得利，二來還可

開化民族。像這樣的觀念纔是歐洲工業國的民族之對於生產方面的根本思想；也就是與中國人的思想根本不同的要點之一。要知道歐洲民族是經得起戰爭恐嚇的，像甚麽百年戰、三十年戰、十字軍東征，比較這次機械戰爭殘得多；尙不能少挫各國之互相排擠及宗教之不宜傳，何況這實利通商爭市場所引起的戰爭。(六八)「吾本農國今其精英雖微蝕於僞工制而大體未壞。」這話眞是籠統。究竟所謂「精英」是指何而言，我農國有五千餘年的歷史精英，其中有文化精英，再其中有政治法律道德習慣俗風等類的精英。單就農業生產來講，工業輸入中國并沒破壞了他。現在的農業，只有比工業輸入前發達。如選種試種交通農具等，並沒受他的壞影響。最後章君說我中國學工不成反把社會弄壞了。唯一的補救方法是先把有形無形的工業與工藝學術等盡棄之而復歸於農，先安國本，而後用以摧勝巧的法子徐圖桿禦外侮。」這話眞是奇想天開之言，在農業進入工業之際，一國的政治法律社會的道德人格風俗習慣都因之而變動，是觀一種壞現象，這是一種自然。補救的方法唯有急進於工，而章君反主張「返農」。試問怎樣個返法？京漢、京奉、京張、津浦各鐵路如何去掉？上海天津等處的紡紗廠

怎樣停止與毀壞這些東西不去，何以能離開工業。老實說，中國現有的實力，不用說鐵路紡紗織不敢去動一動，連要殺自己的軍械大炮和毒死我們的鴉片嗎啡遍地皆是，都白瞪兩眼瞧罷了。既言以拙勝巧何言捍禦外侮！徐圖二字更不必提，且亦不用。章君既贊成老子的以拙勝巧主義應該澈底實行這個主義纔是。象甚麼柔弱勝剛强，夫唯不爭夫天下莫能與之爭，同於失者失亦樂得之，知其榮守其辱。既言「徐圖捍禦外侮之道」則是凶心未死，尚存競爭之念，怎樣對得起老子主義！這不是明明的自己和自己衝突麼？既言競爭—捍禦外侮—則恐怕永遠是巧者勝拙。章君既樂得談笑話，我眞沒法只好同他略談幾句：就動物而論，人比魚巧而魚被我食，人比馬巧而馬被我使。就民族而論苗族比我拙，被我征服，滿人比我拙，被我歸化；印度人不如英人巧而被英統治，朝鮮人沒有日人巧而被日人征服，埃及民族沒有北歐民族巧而被統治。諸如此類自古已然。誠不知章君從那個世界得到的證據而言以拙勝巧？須知「勝」與「捍禦」之義不同。老子之言以拙勝巧貫澈到底，大有哲理在其中。比方這次的歐洲大戰殺人千萬傷財無算，其勝者還沒復元，究其實是無分勝敗，且德國雖保不再有報復之能力。

五胡亂華而終被我化，推究其被我化之故，是因爲我有歸化他的文化，而彼則無。假使當時我沒有歸化民族的文化，和五胡民族一樣的猛而且野，唯有互相殺幾年人，把人殺個大略剩下點老幼殘疾者各自分居游牧而已。所以五胡不能互相歸化，而被我歸化，明白了這個歷史的實事，然後纔知道所謂勝與捍禦，並不是一件可並立的東西。宇宙間有靜能勝動，未有拙能勝巧。可惜未能領教章君究竟有何妙計以捍禦外侮？人家巧能造大砲火船乘着來攻我，我拙不能出國門一步，只好坐待人攻而已。假使眞能坐待被攻則時機到來或者他發了慈悲心，或是世界講人道的學術興遍了，禁止不准用軍械武器；那我也算勝了。無奈章君還野心未退，講「捍禦」莫不是他要用當年義和拳所用的紅燈照麼？或是另有神鬼奧妙之道呢？

卷四

總解釋

說明，這卷爲批評上三卷之中西文化觀的總解釋；就是要把上三卷未說盡的意思用比較有系統的方法發表出來。

第一章　從大多數平民生活方面觀察中國文化。

究竟中國是甚麼文化這個問題雖是不易回答；因爲文化這個東西是從多方面長時期很複雜構成的。但是我以爲若肯從大多數平民生活方面去考察他，俟有所得，再拿他與書本子上的文化比較對照一下子，用歸納的方法不難看出他是甚麼文化。我以爲離開人之自然的生理去高談人之性善性惡恐怕是錯了；古人言性理的書也不知做了有多少屋子，終究也沒把他弄出個結果；假使我們再照舊的演下去，仍舊是無效果；只落了一些說話。我以爲離開物質的養育去高談心境，人類的生活問題永遠不解決。這三點是我觀察文化的觀念與方法。且說文化之定義與其成分起源及其變動：

（一）文化之定義，文化是補助人類生活的方法。方法原來是人類生活有自然的兩大普遍的現象；一是生理之要求，二是傾向物質之美；前一種由最初起，後一種爲演進。人的生活根據這兩種自然往前進；在這演進之中用生理的工具得了些經驗和知識去解決他在途中所遇着的困難問題。解決問題所得出來的比較高一點的補助生活的方法；這便是文化。

（二）文化之成分，文化既是補助人類生活的方法，那麽，他自身是甚麽東西構成的呢？構造文化之工作是自然與人事，他自身的成分是理和情。原來是人生所有的問題不外對自然及對人之關係的解決。去解決這兩種問題不外用理或情或是理情並用；離開了解理講情便沒有文化。

（三）文化之起源。人類生活之生理的工具起初只能得到了些物質以應付生理的要求；再進而得到了些物質之自然的現象之理和情，以應付生理之傾向。我們所認識的在宇宙間只有物質與物質的現象之理和情。人也是物質之現象的一種；人心便是生理之工具的一種。離開了物質與物質的現象便沒有心境，所以地理與構造文化有密切的關係。因此文化之起源是源於人類生活之最初同物質現象之接觸時所起的那些驚異奇問及由經濟生活條件中所得的種種經驗和知識。

（四）文化之變動，凡是在或種天然地理及經濟條件之下的民族所創造的文化愈久，愈不易變動。久處這種文化的民族其抵抗歸化外來的文化之力也愈大。假使他所處的天然地理或經濟的條件變動，則其文化隨之也變動。所謂變動者卽舊文化不適用，

新文化產生或新舊並行皆是其變動之時機。如水旱天災氣候轉移，人口增加政治之戰爭民族之互相遇合及其戰爭與侵略。但是文化雖變動、而其民族習慣—性—常常的經過許久時期還存在其中。這是人類生活的文化之定義及其成分與變動普通是如此的今要說中國是甚麼文化；

中國自秦以後採用了儒家的文化，便是偏於講人情及自修的文化；在經濟方面停止了進化，在政治方面永不會產出偉大的法律；同時也不發達殺人的戰具。

我們得到這個斷案並不是靠自己的主觀的意見，也不是只憑書本子上的說話；是根據大多數平民生活的實事及其歷史與書上文化比較得出來的。我們以為一民族的文化是應該最普遍的在享有這種文化的民族至少有十之七八有這種文化的表示，必如此而後纔能夠說這種文化是民族自己所創造及享受的文化。如果不然，則那種文化雖是久在書本子上寫着，然而恐怕他必是離人之日用常行的生活及人情太遠，或是理想太高使人無由而實行；再不然，便是那種文化沒有價值。無論是中外學者的觀察，歷史政治家等的研究以及我們的覺悟，總以為中國有文化歷史三四千年，其

中必有一種比較有價值的文化存在；不然，則國之必有所以立，其立之道爲何？其次便是實地的試驗與比較：我們初到歐洲與其人相遇，無論那人是受過教育，或是未受，是富是貧是老是少，然而我們總覺着他們的一切舉止行動言語動作與我不同。反之，歐洲人來到我國和我們交際，不論是講學術談閒話或是一買一賣，我們總覺着人家不懂國情。再次，便是讀文學的著作—小說詩歌等：我們隨便取一部歐洲文學的著作讀來讀去總覺着興味不十分的盛汪；就擇一部投我們之嗜好的著作來讀，也不如中國文學的著作易激起我們的喜怒哀樂等之情感。譬如紅樓夢在我國總算有名的文學著作，可是他雖譯成歐文，然而歐人讀之並不如我們讀之那麼高興有味。這其中雖有言語習慣等的差別之故，然而最大是文化不同的原因。再次，乃是走到大多數平民—農工商—的生活中去看看他們的生活是否與我們在書房裏所想像的一樣，還是絕然不同呢？在這裏我們應當體帖他們的「隱情」替他們思思想想他們的嗜好憎惡痛苦歡樂以及生活的前途希望與幸福；再察看他們的工作營業資本利息組織其所以安與所以苦；再究其行爲思想之高低發源與目的是否與我們的思想一樣？得出了

那些一樣或不一樣的原因來與我們所讀的書以及國家的政治思想學者的理論等比較一下子看看是否相符？再次，便是採取些平民的文學：像甚麼歌謠小唱幻言謎語俗語淫曲最普遍的故兒詞小說等類，因爲這些東西最足以表示大多數平民生活的思想與「隱情」。假使我們只憑藉讀了些經書歷史和歐洲哲學以及其歷史政治史等類或是看見了些甚麼明光耀眼的器具高大多層的建築，殺人的砲火戰艦與飛機，軍人的操典制度；或是聽見了幾個學者的談論便以之決定中國文化如何，西洋文化又如何，人家的文化怎樣好或不好，我們的怎樣不好或好，那就未免落個皮相之談；若再加上些自己的好惡，或因時局的關係勉強加上些主觀的情感意見，那便是更未免錯誤；至少也落個不明大多數平民生活的所以然與其所享受的文化之眞相。所以我們以爲一般人之過於輕視中國文化以爲他是僵石沒有存在的餘地，這固然是錯誤，但是更有一般人過於尊重他，極力的拉籠些好聽的新名詞硬加到他身上去，不管他能擔負否。在他們以爲這是給中國文化增加了些光彩與價值，豈不知這正是糟蹋了他；因爲把本有的價值抹滅了。這明是作踐中國文化。這樣的人爲「販買文化爲生的學

者」有多麼可憐啊！其實也怪不得這般人，因爲他們是一面受了時局之反感一面忘却了大多數平民的生活。有個時候過於尊重中國文化者自己也提到大多數平民的生活樣法幷不同書本子上的說話；於是自己辯護道「王道在中國並沒興」，或說「中國的眞正文化於二千餘年來並沒被採用」。假使我們問二千餘年來中國的眞正文化沒被採用，誰敢保再過幾個二千年纔能夠被採用？恐怕他們也不敢保。

第二章 中國是偏於講人情及自修的文化之証明。

前已說過講文化不獨就書本手上的說話講，還得要顧及到大多數平民的生活實在情形。因此我們爲方便起見把書本子上的文化和社會的生活分開來說。這樣說法並且可藉以得出個比較明顯的相同與不相同來，以便再進而研究其所以同與不同的原因

（甲）社會方面的生活，我們觀察中國社會方面的生活也是從其對自然及對人之關係上入手。在這裏我們察出他們的生活有兩種現象：（一）直接受書本子上的文化影響的生活，（二）自治的生活。這兩種生活都是最普遍的。我們起先以爲社會方面

的生活因爲在中國交通不便，家庭教育不一，氣候土音風俗不齊，怎樣能夠尋出兩種最普遍的生活！其實不然，所謂家庭教育不一氣候不齊風俗不一等只能養成一種生活上的習慣，却不能變更他所受書上的理想教育所造成他的思想與實行其思想的組織及經濟的條件所造成他的生活情況。所以就社會方面考察他所享受的文化之如何—是甚麼文化，其價値如何？—比較從書本子上考察幷不難。這是因爲書上講了許多文化在社會生活方面限於「人類生理之要求的可能」，只實現了一星半點罷了。這種現象不獨我國民族如此，而各族皆然。試看歐洲文化講了多少好聽的話在書本子上擺着，可是大多數社會的生活能夠實現其理想的有幾何！這幷非我們爲人的甚麼性善性惡不願意實行，而實在是因爲生活限於經濟的條件有不能實現的苦衷。

我們把自治的生活留作後來再講。今且說社會方面受書本子上的文化影響的生活。

我國文化，自上古全盛於先秦諸子時代。自秦統一以後全國的教育總算也統一了，至清末已歷二千餘年。在這二千餘年之中國民所受的教育無論是那一省，凡是中國所屬的地方只有受教育之多少的差別，却無所受的教育之材料的不同。換句話講，我

們都是受的經書的教育。其間雖有佛經之輸入，然而他亦沒作為教科書用；且佛經之輸入一般普通社會者只有六道業報輪迴之說。此說並不與畏自然及知天命等相抵觸，所以也有他存在的餘地。我們受這二千餘年的經書教育及實行倫理之組織的訓練所得的對人之關係的生活是：「講情分」「不好過」「下不去」「看面子」等；總括起來說是要人凡事「留情」注重人情的生活。這種人情的生活在中國算是普遍了全國凡是中國人無論他受過教育否是老或少是男或女，到了爭吵起來的時候都是甲說「你不說情理，」乙說「你不說情理！」就這兩句普遍全國及人人所常說的話看來，我們中國人凡事「對人之關係」不獨論理，還要講情。常住中國之通悉中國社會生活的外國人也說：「中國人沒有法律，只有人情。」這話在他雖是帶點諷刺的意味，然而并不消煞了中國文化的價值，也不怨屈了我們的生活。試舉一證據如下：

「民國十一年十一月十八日晚十時餘之有名的羅案發生」這件案的共犯是一國的三個首領，卽行政元首黎元洪，立法的首領吳景濂與張伯烈前曾任過司法總長現任財政總長羅文幹。這案之成是這樣：總統發號施令得有國務員的副署，因為

是責任內閣，然而他只看國會議長的「面子」。并不管甚麼副署否，便下令逮捕財政總長。衆議院的正副議長用衆議院的印信及其名義行文辦事，應經過衆院的議會決定，然而他們只覺着總統的「面子」是可求的，並不管甚麼衆院會不衆院會。既做過司法總長應當明白辦理國事的手續，然而他只看要錢人的「面子」並不把辦理「締訂德奧借欵展期合同」案件交行政元首批准及國會通過便自主了。像這樣的事在習慣了法治國的文化是不會有的。而在我之偏於講人情的文化之國，並算不了甚麼奇事。身負專門講理的責任之首領尙且有這樣的行爲，其餘的國民可想而知。其次，我們隨便遇到一件甚麼事無論他是官辦的或是私辦的，或是公開的或是秘密的，凡是中國人辦理必先講情分與情感的結合。自鄉自治之事起直至政府，自二人的團體起直至多數人的團體止，無一而不是講情分的。我們爲證明這種講情分的生活起見，略舉其情形之大概：（一）士界之情分，我國自興科舉取人才後，事實上學界中人之聯絡並不廣；因爲士子差不多都是在家中讀書，沒有多數同學交際的機會。可是他們於考試中聞名不見面的就把人情結合了；像甚麼同榜科取年兄年弟等

類的情分，非常的緊要，無論遇到甚麽事說起年兄年弟來是要看情的。這是比較爲相等的情結師弟之情分，我國文化向來以尊師爲天職，所以無論是弟子辨甚麽事或官差或私事，遇到業師甚有麽事，弟子是要看情的。這種情分似是偏於一方面的；譬如業師家中鬧綽或爲官僚，弟子找到了，業師並沒有照應的義務。反之，若弟子家中鬧綽或爲官僚業師我到了，弟子有照應的義務。假使爲弟子者失了照應，則業師有發責言的機會；卽旁觀者對於這件事的批評也說「那人無情」。自維新以來廢除科舉與辦學校後，師弟尊卑之義務雖滅，而同學情結之風猶存：像甚麽同學會同學懇親會等皆是。

(二)官界之情分，中國官僚向無詳細定法可守，亦無許多治民事之官。只有受錢糧兼理訟案之行政官而已。受糧錢有定數更無法之可言，理訟案只有犯罪條例，且非常簡單，出入範圍太廣；因此爲了地方官與紳士紳董互相送禮答情的一種物件，先看情纔舞弊受賄而共同賣法。官界隸屬之義雖嚴，可是同僚之情分是要尊守的。官之升降等級又無比較一定標準，只講奔走與「提拔」所以報答「提拔」之恩義是不可忘

的；又加上官僚與士界之年兄年弟等類的情結成一團。

（三）家族之情分，家族制度與其結合之倫理爲中國實行其文化之最重要的組織，所有一切文化皆從此組織中訓練實地練習而起。換句話講，家族的組織在中國爲其文化的中心組織。直到如今宗法社會之風巍巍猶存。自夫妻之情分起直至六七世尙有同情的意味。

（四）親姻之情分，這類情分之團結的堅固與推廣雖與朋友之義有關係，因爲中國因朋友而聯姻者——且有指腹爲婚的——很多，然而其總因在媒約命定夫妻制度之故。這是因爲命定的夫妻十之七八是爲盡禮教的義務，是沒有「愛情」的。以此之故，每多少年之女剛出嫁後多日寄居娘家——生母家——以避女卑男尊夫妻失和之怒及婆家待遇之苦。久則相習成規，於是出嫁之女及外甥兒女亦寄居生母家，於是則外祖姨母姑母表兄弟等聯成了親姻。各親姻也都有情分之義務。

（五）朋友之情分，這類情分在中國也是格外濃厚：講究同苦樂患難，互相救濟；凡事無論公私遇到知己之朋則必格外表示情分。

（六）同族同村同鄉同省甚而至於同姓其中都有大小厚薄之表示情分的意味之一種狀態例如各處之同鄉會同省會館等皆是聯絡情分的組織中國人對此等情分有一種俗語：「一塊土上的人人不親土還親」由此可見一般人不要忘記了本鄉和對於同鄉之情分的義務。

（七）對於死族之情分，像甚麼宗廟宗譜祠堂主碑等類之供獻祭祀非常重要持久。各家之墳墓修築，捐助墳墓之地為積陰功損壞之則治以嚴刑。

（八）一般記念之情分，記念之情分各國皆有，不獨中國但別國的記念除迷信神外，大半皆念其人生平之行為關於社會生活有實在的利益例如發明學術開闢疆土為社會犧牲以及卓大戰功等。而我國則不獨如此，大半本忠孝節義之義而行記念：例如各種牌坊石碑匾額十之八九是記念其人之節孝行為。所謂節孝之義完全是一種個人的道德與自修及情操的行為。所謂忠之義雖其中有保守疆土為國盡義務之義，然而在我國用之則偏於注重其情的方面：例如關帝廟之供奉關雲長他本是劉備的一員屬將，論其為國舉躬盡瘁之勞建國之才比較其同僚諸葛亮下着何啻千倍，然而他

的廟宇竟普遍了全國，祭典之盛又爲獨有；人民腦筋中差不多都有他的記念在其中。兩個人的拜弟兄，多數人的結義，團體的結合，秘密社會的組織，像甚麼哥老會三會會義和拳等皆取法於關雲長；社會給他做對聯說他「義氣高千丈忠心貫古今」；皇帝利用這種機會以愚民，奉他爲「協天大帝」，工商界以他爲武財神供奉之；這不更奇妙。凡此種種雖是屬於迷信，然而致成這種迷信的原因仍舊不外由於其盡異姓兄弟之情。所謂義之義更是一種個人的操情。就以上所舉的社會生活之對人的關係看起來中國文化是講人情的。往下再看他對自然的生活：

(一)士界對自然之觀念，修文昌廟魁星樓看風水，本陰陽五行之情境治醫藥，拿易經當作卜筮以判斷人類生活的吉凶；以陰陽五行之情境解釋人類行爲之仁義禮智信之義。凡此種種有半點論理之可言！像甚麼洪範九疇纖緯術數陰陽八卦算命在社會流行之普遍與威權恐無有比者。往且不論民國十數年以來雖是號稱維新，可是北京之悟善社問心處上海之占卜之生意還很興旺，此二處比較風化開一點兒尚且如此，其他處可想而知。

(二)官界對自然之觀念，士界爲文化的代表，他們既有這種對自然的觀念，那官僚多半是士界出身，其對自然之任情自不必提。試舉例以明之：民國十一年冬當黎元洪爲總統時，有某總理組織內閣時，我遇其友談及某組織內閣之壽命，其友對我云：「據某總理之「扶乩語」與其「八字」甚好，大約壽限小不了。」「原來是某總理最信扶乩，凡遇重要事必扶乩問卜。

(三)農工商界之對自然的觀念，劈雷將軍，打閃娘子，風老婆子等在社會上的威權與信仰雖是一天減少一天，但是求雨之事仍舊還盛行。工商界對自然比較無多對象以發表其情心與希望；於是各行都拉籠上一個死人當作對象以供奉之，例如鐵匠之供奉遼君，商家之供奉文武財神——比干，關雲長。

(四)陰間賞罰說之勢力在中國普通一般社會之信仰上還不少減。如戲場之演劇，佛教輪廻說之傳播，病魔，死變畜，禽獸投胎等說之流行，試看上海英大馬路上之廟宇香火，各租界之佛道香會之興旺，便可推知其餘了。以上所舉是社會直接受書本子上的文化之影響的生活。往下再看書本子上的文化是如何：

(乙)書本子上的文化，對人與人之關係，照我國所有傳給普通社會的書籍上看去，數千年來先人對人之關係的問題從人之心性上下了許多判斷和解決；有的看不起心的能力，說他擱不住物誘與名譽權利等的誘惑，於是主張守初民的心之誠利心之愚，如老莊等是；有的以爲人心雖被物誘，但是若能把心訓練經驗操作成熟，則他可進退物誘與名譽權利等之誘惑；如孔墨等是。有的以爲人性是善的，說他俱有仁義禮智的良知良能，如孟子；有的以爲人惟是惡的，非加以裁制不可，如荀子。就這樣，後儒承之，也不知做了有多少書說了多少話，永也沒逃出他們的範圍。

對自然之問題，我國征服自然之文化發達之期當在戰國以前，由畜牧進到農業及農業發達至諸子學說產生以前之時。例如象形而制文字，天文算術醫學美術音樂，殷有土工石工金工木工等之設，銅金漆器之相繼發明，利用煤鐵之開採，蠶絲之利用，華美之建築。自孔老墨等相繼而起的解決對人與人之關係的問題後，於是有許多人皆集於人的行爲與性理。雖有時而談自然如老莊輩，可是他們屈服於自然之下：孔子言知命，「死生有命富貴在天，獲罪於天無所禱也，」墨子之敬天，要人順天，老莊之畏天。

嗣後雖有主張征服自然說起，如荀子之「大天而思之，孰與物畜而制之，從天而頌之，孰與制天命而用之」一節，然而究竟天命怎樣制並沒有條理。其次如大學之言格物致知也是只有個題目並無解釋。總之，在諸子的學說產生以前我國對自然及對人之關係的文化并進時代，可是自儒家掌政治教育大權後專注重「操情」不講環境，把經濟除外；於是遂把征服自然這件事，扔到九霄雲外。但是人類生活是無一時一刻離開對自然問題的，所以他總是要對自然下判斷的；於是後儒把陰陽五行洪範九疇河圖洛書讖緯術數先天太極等言物之情境的說話與易之言一陰一陽之謂道，象之言在天成象在地成形，辭之言天地之大德曰生，聖人之大寶曰位諸說或發揮或假造開了很多，以供獻國民生活之要求。無怪乎佛教輪迴之說在中國流行，因爲他與敬天畏自然知命及「積善之家必有餘慶積不善之家必有餘殃」之說并不抵觸。就這樣使我們整個的迷入了黑暗世界。

第三章　仁之解釋

儒家的學術及其人生觀其政治教育皆集中於仁，要養成仁人與仁政。這是他所自

豪的，也是儒家之目的。所以後儒與學者對於仁下了許多解釋？有的以爲仁是本能的先天的，如孟子之言：「仁義禮智我固有也」。是有的說：「仁者無私心而合天理之謂」如朱熹是再看儒家的祖師孔子之言仁：（一）孝弟也者其爲仁之本與。（二）巧言令色鮮矣仁。（三）汎愛衆而親仁。（四）人而不仁如禮何。（五）里仁爲美擇不處仁焉得知。（六）不仁者不可以久處約，不可以長處樂，仁者安仁知者利仁。（七）惟仁者能好人能惡人。（八）苟志於仁無惡矣。（九）君子去仁惡乎成名。（十）君子無終食之間違仁。（十一）我未見好仁者惡不仁者；好仁者無以尙之，惡不仁者其爲仁矣不使不仁者加乎其身。（十二）有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足者。（十三）觀過斯知仁矣。（十四）禦人以口給屢憎於人不知其仁焉用佞。（十五）由也千乘之國可使治其賦也，不知其仁也。（十六）仁者先難而後獲可謂仁矣。（十七）仁者樂山，仁者靜，仁者壽。（十八）子貢曰如有博施於民而能濟衆何如，可謂仁乎？子曰何事於仁必也聖乎堯舜其猶病諸；夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。（十九）志於道，據於德，依於仁。（二十）求仁而得仁。（二十一）仁遠乎哉？我欲

仁斯仁至矣。(二十二)若聖與仁，則吾豈敢。(二十三)君子篤於親則民興於仁。(二十四)仁者不憂。(二十五)克己復禮為仁。(二十六) 仲弓問仁?子曰出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲勿施於人。(二十七)仁者其言也訒。(二十八) 樊遲問仁!子曰愛人。(二十九)如有王者必世而後仁。(三十)剛毅木訥近仁。(三十一)仁者必有勇，勇者不必有仁。(三十二)君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。(三十三) 桓公九合諸侯不以兵車，管仲之力也，如其仁如其仁!(三十四)志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。(三十五)知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。(三十六)民之於仁也甚於水火，水火吾見蹈而死者矣，未見蹈仁而死者也。(三十七)當仁不讓於師。(三十八)能行五者—恭寬信敏惠—於天下，為仁矣。(三十九)好仁不好學其蔽也愚。(四十)回也其心三月不違仁。(四一)殷有三仁焉。(見論語)就以上孔子之言仁有幾個重要的解釋之意義(一)仁是人類行為的一種結論，(二)是指對人之關係上而言并不是使他去對自然；(三)完全是出於人情。就他所說的仁，除去經濟的條件之妨碍外是可以做到的。並且看不出孔子之言仁是先天的本能

的。可是後儒及學者爲販賣文字之意義起見，就把人類可能做到的事，發揮到不可能做到；像朱熹者流之言「仁者無私心而合天理之謂。」人類有生理之限制，怎樣會做到無私心而合天理之行爲！如親親仁民，爲父要慈，爲子要孝，爲臣要忠，爲君要仁，這豈是與人不要私心而合天理之論相同麽？天理是自然，像人今日爲子要行孝，不數十年而爲父，乃不要孝而要慈；今日爲臣盡忠，他日做君則不要忠而要仁，那天理變化也有這樣麽。後儒把孔子的人生觀推到了極點，發揮過了火，以致把有用的禮變成虛僞；把訓練成仁的孝，變成壓制爲子的工具；把男女交際與夫婦應守的節，變成淫最流毒最爲害社會與人類之生活者，莫若把仁看成是人類先天本能就有的，茲略說其原因

人類的生活之最高最美，只有能夠做到「互相原諒」，若言其他，如博愛，無私心而合天理，脫離等等，恐怕終究是痴心妄想罷了。這是因爲人限於生理之要求與傾向物質之美，以及聰明愚智力量大小不等之故，所以人對人之關係的行爲永不能無過，到了有過時若能夠「互相原諒，」則過自無；如成年之對待兒童是反之若不能「互相原諒」則唯有以暴易暴罪惡相尋而已。要做到「互相原諒」的生活，首先得除去他的障礙，即

經濟的養育與理情的教之問題的解決。這就是說人類生活得先把經濟的問題解決了，然後再去解決究竟人對人的關係是用理互相對待啊還是用情呢？一切宗教或含有宗教性的人生觀，沒有不講以客忍饒恕之情去對待人的；而專講這種人情的教乃是儒。可是他們都忽略了「互相原諒」之生活之不能做到的原因並不在人心，而是在其環境；先除去他的環境之障礙而後纔能講到心的作用。自古來的宗教家與唯心學者之解釋人生之錯誤亦在此。若再以人之先天本能就有仁，則是愈不能做到互相原諒的人道生活；因為他以為人本來是個好人來着，嗣後習壞了，怪想些法子使他不要習壞了就好；但以為人之習壞了是埋怨他自己，並沒想到他的環境。老實說中國自立國以來直到而今「清末」之不能除去嚴酷殘無人道的非刑與肉刑死罪，都是吃了這種人生觀的虧。世界人類生活之互相戰爭殘殺痛苦除由於經濟之演進外便是由於不能「互相原諒」，也就是由於埋怨心。後儒傳孔子之學說也如和尚傳佛教，或上教士傳耶教一樣，他們只想擎着帆子賣獎，越講的好聽越好，那管印度中國西洋人過很可憐的生活。

儒家的教是專講人情生活的教；產生這種教義的觀念是由於當時社會的要求。胡適之先生在他所着之中國哲學史大綱上卷說：「孔子的生活時代是邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之；因此他纔去棲棲皇皇的奔走，要想把無道變成有道。」這話是不錯的。原來是孔子生在封建戰爭時代，那個時候人生之經濟並不發生甚麼大問題。土地尙存井田制度；雖其中有封建之害，然而在當時未墾之田是有的。例如到了秦之遷民，魏時均田男子十五以上受田四十畝，婦人廿畝，奴婢卅畝，在孔子時之土地廣可知。所以當時的社會雖經夏商及周初之農民繁殖，然而總不至於因地土不足耕種分配之故而生戰亂；實在是由於「社會所與權」之爭奪，諸侯之兼併，以致民衆各受其諸侯之役兵驅使，賦稅苛徵，奪農時，流離顚沛死亡無定日。孔子在當時眼見這種社會生活並不是受自然之逼迫所致，（當時工商也正發達）所以不注重對自然而專講對人之關係的問題。孔子的學說雖有時而談到甚麼「不患寡而患不均」的經濟問題，然而這不過爲偶然之事，並不是他的專門救世的理想與哲理。凡是講人生哲理的其出發點都是由於人生觀。人類的生活是一直的往前進，到了遇着困難

問題發生時，便自動的設法解決。一人之生活如此，社會之生活亦然。當時的社會實在是發生了一種大困難，於是孔子就要擔任解決這個問題。在他當時自問道：「人怎樣生活，難道說就這樣臣弑其君子弑其父，人類互相殘殺的生活麼？就這樣過日子麼就這樣「殘忍無情麼！」於是從當時社會之生活狀況中之對象產生了孔子的人生觀：他自己回答道，這樣殘忍無情的生活要不得，要「不忍」和「留情」。這個「不忍」和「留情」便是孔子之對人的人生觀的出發點，也就是他的人生之基本觀念。他把對人之關係的人生問題下了解決後，於是便問：「怎樣能夠做到這個「不忍」和「留情」的生活呢？在這裏孔子便具體的計畫出做到他的理想的人情生活。他不是個空想改造社會者。他的目標；方法組織是這樣：

（一）目標，孔子要人做到「不忍」和「留情」的人情生活之目標便是他常說的仁。論語上所說的話以講仁爲最多；像「桓公九合諸候不以兵車，管仲之力也，如其仁如其仁，博施於民而能濟衆何事於仁，堯舜其猶病諸！」等之仁的行爲，即是「不忍」和「留情」的生活。

（二）方法，養成「不忍」和「留情」的生活之方法，就是他所說的孝，弟，禮，樂，忠，信；論語言此三者的話也不少

（三）組織，孔子的仁教雖是與別宗教一樣的用情感來維持社會的生活，但是其中與他宗教之不同者有二：（甲）實行教義的方法不同，別的宗教到了實行教義的時候，必利用人生的「希望」借以擴張教義取人的信仰；例如講甚麽天堂幸福，來生的陰功，脫離痛苦等等；利用自然的威權，以擴充勢力；像甚麽上帝的獨生子，天神等等。孔子則借用人類日用常行的實在生活以實行他的仁教之訓練，即主張孝，弟，禮，樂，忠，信，辭，讓，義，等。（乙）實行教義的組織不同，別的宗教到了實行傳教之時，有教會僧侶，廟堂等的組織與表示孔子則借家族，國家，朋友的組織與結合之義，以實地練習之。所以提倡父子，兄弟，夫婦，朋友，君臣五倫之義。在他之意以爲要養成「不忍」和「留情」的生活非用五倫的組織實地訓練不可。因此他尊重「正名」；五倫之名若能正——即父慈子孝兄良弟悌夫義婦從君仁臣忠朋友相信——則「不忍」和「留情」的生活實現矣。

證之以我民族大多數之特性（習慣）二千餘年來中國人實行儒家的五倫教育，雖

有經濟不講畏自然，家庭不修，君臣奴隸之黑暗使多數人受窮困悲慘痛苦，然而我們在這長期窮困悲慘痛苦傷心之中也養成一種民族特性，卽我民族寓有一種「不忍」和「留情」的人情生活。這種特性在國內處於經濟不修無治主義鄙俗之下的環境中，雖是不很顯露，可是一遇到和外族交接，便可看出來了；常常的人家待我以「理」我們待人家以「情」。常居中國的外國人也有知道這個情形的；在外交上的官僚多感這種痛苦，而尤其顯然的是在國際的民族戰爭上；中國民族之所以能歸化民族雖是尙有他故，如天然地理是，然而其人情的文化所養成的民族性也爲最大原因之一。自孔子把人生之對人的關係問題下了解決後，於是有許多學者齊起追跡其 雖有異派盛起，如莊墨楊等，然而他們所主張的或過於離開人類生活日用常行的理情，或沒有相當的組織，所以其學說也未能暢行。儒家所主張的雖有不同，然而其普遍於社會間的不外講忠孝，節義，仁禮，儉讓，信恥等。其實行的組織是五倫，其組織之義是本於名分。後儒所有關於對人與人之關係的著作，未有能出五倫之義範圍以外的。有人說「所惡於上，毋以使下，所惡於下，毋以事上」的絜矩之道，純是基於平等觀念，這是把

中國文化看錯亂了。中國先人的人生觀，並不是基於平等觀念，像西洋人之講平等；而尤其如此的是儒家；就是禮運大同之說，「不獨親其親……老吾老以及人之老」也不是基於平等觀念；誠因平等觀念之出發點是由於情感中的「理」推行起來是競爭的，如西洋人之講平等；中國先人儒家的人生道德之出發點是由於「情」推行起來是互助的。他所講的道德多半是屬於個人性的，是以「修已為本」的，如說「正心，誠意，修身，愼獨，克已，修已以安百姓，堯舜其猶病諸，已不正焉能正人」。

第四章　文化發展與諸子——孔老墨等——思想之背景。

以上三章說的是中國文化是偏於講人情及自修的；又將社會方面的生活實事與書上所講兩下裏相對比較，看出他們是相應的。今要說他的發展與諸子思想之背景。前已說過，人類生活不外解決對自然及對人之關係問題。換句話講，我們的生活時刻的不是解決對自然或對人之關係。假使我們的精力偏於注重解決對自然，不覺的就會疏略了對人之關係。反之，若偏於注重對人之關係，則自然的就會乏於對自然。構成解決這兩種問題的方法便是宇宙現象表示我們的理和情。最可歎而又最困難的

是人類生活有個時候拿對自然的習慣去對人之關係，或拿對人之關係的習慣去對自然，結果，不適用。人類生活所有的痛苦悲慘戰爭傷心等的不幸，差不多都是由於此。從表面上看自然與人生有時衝突，仔細一瞧理和情也有時衝突。所以我們拿適用於對人之關係的情去對自然，便十之九不適用，往往就被自然淘汰了；拿適於對自然的理去對人之關係有時雖適用，但有時惹起了悲殘的爭奪與戰爭；結果，一樣的不適用。且人類生活有一種不自覺的習慣：久處於偏於講情的文化之下往往有偏於講情的行爲而疏於論理；久處於論理的文化之下往往有偏於論理的行爲而疏於講情。我們中華民族處於天然氣候之溫暖江河山海平原天產之富，最適宜於建設一個大國創造文化，爲文化發原的民族。黃帝以前雖無信史，然而考其史載之燧人氏教民熟食，進而至於伏羲氏教民畜牧養牲，傳十四世歷千餘年而神農氏作，於是由漁獵而畜牧由畜收而進爲農業。像這樣人類生活的歷史之記載，證之以人類進化之理，實在不爲譃虛。以素不甚研究進化之理的中國而竟有這種人類史之記載，眞可謂信史。就是三皇盤古之說雖係實是荒謬，然而爲研究文化發源的思想起見，正不可忽視了信史以前

的那些口傳的謠言謎語歌謠，幻想的小說故事等，因爲他們爲創造文化一部分的基礎；他們的發源是由於人類生活與天然現象接觸時而起的。人類生活是這樣；今人笑古人之愚，來人又笑今人之愚：我國有文化歷史已四千餘年之今日—民國十三年—大多數人的生活尚有拜狐仙，信輪迴，纏足殘生，國務總理講扶乩，信八字，財政總長信風水，移財政部等的實事。試想再下去四千年的來人看見這些歷史，怎樣笑今人之愚。素日以進化文明自命的西洋民族也是如此：假使再下去幾千年，他們的後人看見其祖宗以製造機關大炮飛機戰艦潛水機爲能，恨不能以一炮而殺人千萬，以一艦而毀滅一國之殘殺忍心不過之禽獸不如的行爲，豈不活活的笑煞！以爲今日之人的野蠻愚魯竟如此之甚：假使來人研究文化懷疑這些實事，以爲人類處有文化史數千年怎樣會有這樣荒謬糊塗的行爲啊！快不信罷；那麼來人就會永不能知道今人之生活的歷史眞相了。只可惜我國自畜牧進到農業的生活時代之口傳的幻言小說歌謠等不傳了。史載只有神農氏興而教民斲木爲耜，揉木爲耒，藝五穀而興農業，制醫藥，立市㕓；而關於那時的酋長政治民族相遇的戰爭，則失傳，或載之而過於簡單。總之，自代羲氏

之畜牧經神農至黃帝之間歷一千七八百年爲中國文化發源之最重要時代。原來是這樣人類生活在或種經濟生產狀況之下自有他適宜於補助生產之條件的要求。這種補助生產的條件，大約分爲五項（一）資本，（二）知識，（三）教育，（四）組織，（五）秩序。這五項補助生產的條件是自漁獵經濟的生產起直至工業的生產漸漸由不完全而進到完全；不是一起就俱備的；並且在每個生產之下是不同的，他是隨着生產變遷的。社會上所有政治法律道德習慣風俗等也一樣的隨着生產變遷；不過在每個變遷之中舊的往往久存其痕跡罷了。人類生活自有了社會之關係的生產後，便有了「社會所與權」他也是隨着生產的變動而變遷。今且把由漁獵進到農業的生產及補助生產的條件與政治法律道德「社會所與權」之變遷情形略說一說將來還要講由農業進到工業之變遷的。

（一）資本，漁獵時代的人類生活的經濟資本自然是全靠天然的山林水場和手足耳目了；再進就用以經驗所得的知識去利用石木等補助生產的工具；再進便利用天然的火了如燧人氏教民熟食，是有了用火的知識，一切征服自然的創造之進步非常巡

速了；誠因火爲生產的一種最大的補助。到了畜牧時代的資本較前逐漸增加，像甚麽各種草場可作器具房屋的木料等，進而採用銅以製造銅具。至農業時則又加上比較易於耕種的平原地土了。工商也是逐漸發達，像甚麽補助生產的交易貨幣也於自然需要之中產生了。

(二)知識，漁獵時代的人生知識多半是以比較善於搜尋禽獸漁類之出處及知捉捕之法爲最貴重。所以在那時的腿耳目之力格外發達。再進便是穴居衣皮等的知識了。畜牧時代的生產知識多半是由漁獵時代之生活的經驗逐漸發達來的，例如捉捕禽獸時所得到的他們保護小畜之法，養育之草，棲止相宜之所，以及其天然嗜好之性等類的知識。農業時代的布種便是由畜牧時代之經驗逐漸開發來的，例如在畜牧時所見的禽獸所食之天然菓食草種及得到食草種之落地再生之理等。

(三)教育，漁獵時代的生產教育是以互相傳教尋捉禽獸捕魚之法。畜牧時之生產教育便有簡單的製造與注重牲畜之怎樣適宜於繁殖等；於是由地理之經驗漸發達到注意於天時；農業時更發達，例如製造，注重種植繁生之氣候土性等。以不如此便不適

宜於農業時之生產。

（四）組織，漁獵時代的生產組織非常簡單，因爲人生多無定所，不過有父母兒女小家庭罷了；很少有羣衆集合之機會，因爲這個時候無羣居集合之組織的必要。畜牧時的組織便較前增加，因爲人口日繁居所也較前有定，人與人之關係也較前密切，集合之機會也愈多；貨物蓄藏，保存私有，交換貨物等等的必要也逐漸增加與發達，補助生產之法及羣衆集合的機會也愈多。農業時的生產組織尤較前發達，家族發展，工商教育等也有相宜的組織之必要了。

（五）秩序，漁獵時代的生活秩序以不奪取漁獵場爲足。畜牧時便增加了許多，例如不准侵犯私有保存養育的牲畜皮張，並須要維持交換貨之市場部落政治等類。農業時的生活秩序更較前要求得多，例如前之酋長部落的秩序之必要一變而爲初形的國家之秩序的必要。再經過戰爭，部落的吞併，然後就形成國家。

維持生活秩序的東西，這便是所謂習慣風俗道德法律政治等等了。所以習慣風俗道德政治法律等之關於緊要者也是隨着生產逐漸發展與進化。大抵是先有習慣風

俗而後有道德，因爲道德之起是基於習慣與風俗。有了酋長部落的「社會所與權」，這纔有了所謂政治法律。其實此時的政治法律不過當時的習慣風俗道德之一種有形的集合。所謂法律者，也只是犯罪與刑罰到了農業時代的政治法律也是本着習慣風俗道德等而形成的，不過有新的分子增加罷了。這新的分了便是關於農業生活有益的了。所謂「社會所與權」，也是隨着人與人的生活關係發達。原來是人與人的生活關係愈密切，羣衆的權利名譽等之集合也愈多，所以「社會所與權」也隨着生產發展與進化。例如先部落酋長而後漸漸的君主國家。我國農業興後八九百年間以中國天然之氣候溫暖，河江交通之便，平原之富，天產之厚，所以農業與商業也不難普遍的推廣與發展；在這個發展之中一面發展征服自然，一面也發達了「社會所與權」因爲人與人之關係的機會愈密切。於是所謂「大部落之首長元后，小都落酋長羣后齊起並建，而黃帝實爲各部落之聰明領袖羣后之霸首，文化之創造者。」自黃帝至周初歷千餘年之間實爲征服自然的文化最發達時代，同時「社會所與權」也是擴張與發展。在這千餘年間應注意的有二事：

(一)一切文化由所謂漢族者創造同時由他往外推展，

(二)各隣族得受他的文化之惠同時也受干涉這二事影響於後來的文化頗深：(甲)漢族爲了文化創造的中心自然有鄙視隣族之驕心，後來經過儒老墨的思想學說之訓練及儒家治國實施其政治後，把干涉變爲保護以對待外族，因實事上隣族之文化實在是由我所賜。這種對待外族之觀念至今還存在，例如前之朝鮮名雖屬我，實則彼之政治—除封王外—我不過問；每年盡點土貢價値有幾何，可是遇到被日本侵犯之事，我國便肯犧牲無數人的生命與錢財以表示所謂「大國」。現在的對待蒙古仍寓有那種意味。(乙)征服自然的文化發達到與地理人口及民族與民族之關係至相當的程度後，「社會所與權」也隨着到那種相當的程度。於是自然的起一種變化，這種變化便是「社會所與權」與「社會所與權的競爭」。在這競爭之間—變化—自然的新的解決方法—文化—產生。這乃是孔老墨等諸子的理想人生。這就是說自黃帝時之農業工商文物逐漸發達傳播，當時四隣各族都得文化之惠，於是各民族互相接觸之機會愈密切；經過唐虞夏殷之千餘年間的長期發展，於是向之所謂執玉帛之萬國，今則

已有發展獨立建國之能力了。所醞釀的這種自然實力，到了西周便大大的施展起來了；兼併滅國之舉相繼而起，於是從前之小后一變而爲封建，再變而爲齊晉魯衛宋鄭秦曹楚蔡吳越燕等所謂元后郡后封建列國無一而不是「社會所與權」之形成；他們的戰爭也就是「社會所與權」與「社會所與權」在那裏戰爭，人不過被他驅使罷了。就這樣鬧了三百年的戰爭，在這個長期戰爭中纔產出孔老墨等的人生觀。人類的生活差不多都是有了病纔治病下藥，社會的生活亦然，例如歐戰前資本主義盛倡，歐戰後便有點減色了。儒家文化之定爲一尊及其實行不在他提倡仁義道德等等，因爲無論何種文化凡是含有宗教普遍性的差不多都是提倡仁義如博愛十戒等類，而是在他提倡實地訓練之達到仁義之倫理的組織，其組織中之最重要的是家族，這是儒家人情文化之特色。假使他沒有倫理的組織空倡仁義道德，老實說中國二千餘年來的文化就不能夠被儒獨尊了。這就是說，儒家的倫理組職在，則其道德存，否則亡。今有許多人提倡再讀經與行孔子的理想人生，可是他們都要廻避社會的鋒鋩，不願再倡導忠孝節義。最奇怪的是自民國招牌掛起來後，社會上的報紙雜誌論文專著等等差不多

一致的把忠孝節義四字不謀而同的作爲「大諱」了；以爲我們已經是民國了不便再提「忠孝」二字了。其意思好像是不談「忠孝」這便是「民國的國民」了。中國二千餘年來的政治教育風俗習慣道德人格之高尚敗壞其原因無一不寓在家族的經濟狀況中。關於這一節我們俟下章再說。

第五章　實行儒家文化之結果

上章我們說的我國文化發展及孔老墨諸子思想產生之原因。這章要說二千餘來實行儒家文化之結果。爲便利起見，把他分爲教育，政治，經濟三方面說，比較明瞭些：

（甲）教育，要明白儒家的教育宗旨，須先懂得這句俗語：「人不要臉天也治不得。」原來是儒家教育專注重道德；他以爲人的人格之升降是可以人心進退的，所以其教育偏於操情治心，而忽略了生理之要求與環境。其所用之教科料又言語不明，魚目珠子混爲一氣；經書上所講的話雖是有些仁義禮讓慈愛等，然而擱不住雜亂無次序被別話蓋沒了；誠因初學之教科料的必要性質是這樣；（甲）凡是教科料中所言之事物的理情易於曉者則人容易領悟，故其教之效力亦愈大；（乙）凡是教科料中所言的事物

之理情愈切於人生之利害興趣及人情相近者，則人愈易於起興進思（丙）教科料之言語文字愈簡單明瞭有系統次序，則愈使人易於領教有效。而儒家以之爲教科料的經書，其言語含糊字義過於複雜無系統次序，文義深奧解釋集註互異，總之，其材料可稱爲明瞭者固有，而糞土相似者也正多。例如論語比較材料純正，言語明瞭，其中尙有甚麼「迅雷風烈必變」一節及割不正不食」等類，其他經書自不必提。因此書中所談的仁義道德行善大學之道，性理，陰陽五行之來歷玄妙並不能使人懂，連孟子董仲舒都陷入其中，何況普通一般社會。那書中所言的甚麼「禮儀三百，威儀三千，君子不重則不威，無君子莫治野人，無野人莫養君子」等，倒是最深入一般士子之心，誠因這些材料切於人生之利害興趣及人之常情，到後來又加上了八股，其學校教育之結果如左：

（一）不講經濟，儒家以之爲自豪的道德爲不與小民爭利，其實是因其教育不講經濟把一切關於人類生活時刻離不開的經濟置之不理。受學校教育越深者則越不能補助農工商的創造養生之事。一切農工商業之競進創造發明對自然的征服，全讓生腦力的人去經驗自造前進。我國二千餘年來文化不進，其原因雖不一，然而其教育爲最

大停進的原因之一。有許多外人驚異中國文化發達早且發明者多，何以竟止住不進呢。豈不知這實在是由於經濟除外的教育所致。(二)不理俗事，我國士子也和道士和尚出家不管俗務一樣，他羞於與農工商人爲伍，可是農工商人也以「先生」或「書獃子」或某種功名紳士老爺等視之。平常人說起士來都說「他是個教學的先生」這話的意思就是說他是個不懂世務的人，只知讀書說幾句文話罷了。人類所有的日用常行的俗事多被士棄之不願過問與思；例如纏足之鄙俗最爲野蠻，然而爲士者竟棄之而不知革改，其餘自不必提；結果養成士的階級與僧侶之出家棄了俗務無異。(三)麻木不仁，禮儀本有制止惡感衝動與激起和平親美之情的能力，這是儒家提倡禮儀之用意，然而必用之有「節」而後纔有效力。後儒不分，只知妄用禮儀。於是頂戴衣服執事越多越華麗越好，舉監官僚之衣貌威嚴，列如一小縣令其行動之執事旗鑼傘煽驕子衣貌跟隨等虛榮之奢侈至極無比；像那二人轎四人八人轎等用人如牛馬，如何能不把人的「同情心」掃除淨盡；因爲禮儀過火則易於激起自驕之情，這自驕情便是同情心的仇敵。且人之常情是一種習慣，習慣了這種禮儀，則不覺自己是個驕人了。所以士

官對於被飢寒逼迫在街痛哭流淚嚎呌的乞丐與斬殺絞之處死以及殘無人道的非刑並不足爲奇；又加上佛教六道輪廻業報等說，纔把儒家要養成仁完全養成不仁。人類的情緒發作有一種習慣，看常了我們中國人這種窮困乞丐悲慘的景象和殘殺的死罪與肉刑如同兵將在陣上殺常了人一樣。這種現象雖是與帝制鄙俗有關，然而那禮儀三百威儀三千君子不重則不威等的教科料也帮忙不少。(四)停止一切關於人生之理性的創造：儒家的教育只在書本子上空談仁義與性理，並不去與自然現象及物理接觸，甚而至於並人事亦不之顧。只用主觀的冥想去推經書上的說話之理的，這算爲大儒；像朱熹董仲舒者流。其此以外惟有兼政治家之儒如諸葛亮王安石者流尙有點理性的創造，這也是因其與人事接觸的機會之故。所以二千餘年的儒也只是發揮與承受其先人的話能了，並沒有新的人生創造。其實這並不是他們沒有創造的能力，實在是教育使他們沒有創造的機會與證明其所學的是否有錯誤。(五)養成奔走奉迎與無恥；儒家的教育一不講經濟，二羞於與農工商爲伍，除去作官貪贓賣法外，簡直的絕了生活之道的路。教習所得無幾，且充當教習之額也有限。俗語說：「讀書成

名爲作官，若是作不上官，就得受一輩子窮。」又說讀書爲求認識幾個字好記賬認性名」而已。二千餘年來教育愈不曾及，也就是因其學而無用之故。教育雖是絕了生活之路，然而那人總是要生活的。所以爲士者生活之路便是齊集於作官之一途。儒家執政專優待自己的階級；以功名爵位爲優待士的進途，以種種虛榮爲獎勵，於是引起士界的虛榮和權力心；又加之以講人情面子，以官職爲酬私情的禮物，於是奔走鑽營的手段與無恥卑鄙的心理愈演愈濃厚。原來是功名爵位爲「社會所與權」之一種，有了功名或爵位便有勢力，在社會上便能取得人的尊敬與信仰或以之而「頂當門戶。」所以士名財主極力的求捐功名或買個爵位，因此監生郎中等公開的捐賣盛行，「名利」二字的社會爲儒家所樂講，且漸漸變成目的。(六)「人情與勢力」的社會儒家的教育一方面講人情，他方面又重禮貌威儀，其政治又以功名爵位爲牢籠報酬；這兩方面一合乃是造成了「人情與勢力」的世界。所以「施惠報恩」爲儒家最重視，反之「忘恩負義」也爲儒家最忌。(七)養成些喪志者，隱士與書痴：經書的教科料前已說過雜亂無次序，言語含糊，魚目珠子混爲一氣；所以頂好的天分者再加之以好學深思也不過認

識其中之一點點情理，能夠分別糞土與珠子而已。可是其天分稍微有一點軟弱，再加之以環境—家庭遭遇，政治感動等—不合便養成些「書痴」；這人算是永遠入了經書的迷途再也不會逃出來吸收點新鮮清亮的空氣。其家庭經濟富裕，人格高尚者便是喪志玩世爲隱士，或帶隱士的性質；這種人以不志於利祿，羞於與奸臣賊子爲伍，立志作高尙的行爲，他於濟世救民沒有多大的關係；不過爲一個獨身清潔者而已。這種態度的生活在我國美術品—山水畫中例如消仙釣魚—以及詩中多見之。

（乙）政治　中國政治自儒家掌大權以來歷二千餘年而不變，雖是由於不變的農業家族經濟之原因，而同時也因儒家掌教育大權之故。北歐民族在文藝復興前所有政治教育都歸教會把持，所以其政教不分。要明瞭那時的政治眞相須先得察明其宗教的教義與教會的組織及其所把持的教育。此三義不明而不可能明其政治。彼之政教不分如此，而我之政教不分亦何獨異。這種政教不分的政治實爲人類進化所必徑的階級。不然，則除非是自己沒有文化，全憑外來的文化過生活的民族。儒教也爲宗教中之一種，所以幾時儒家執政幾時與其教育一致。明白了儒家的政治宗旨與教育一致，然

後纔能講中國的政治史。老實說，中國二千餘年來的政治並不是基於民衆生活的要求之上，而是基於他的偏於治心的教育主義也就是基於其講人情及自修的教義。所以其教育宗旨不變而其政治宗旨也老是如此。那怕五胡亂我，蒙古滿洲民族統治我，民衆困於人口繁殖生計艱難之逼迫起亂造反，演成殘殺，而儒家執政依然如故。這乃是他必須尊守其教義之所致。其教育不講經濟，不注重人生環境，而其政治亦如此。結果是這樣：（一）中國政治之最大特色爲文武分途，重文輕武。儒家的教義原是產生於戰爭殘殺時代，所以最鄙賤武備。而儒家執政便是根據其教義重文輕武了。由這種教義纔演成了歷代的武官常受文官的節制。政治史告訴我們說；歷代雖有藩鎮之亂等。然而這不過爲一種時變的狀態；而常時的政治武官是受文官節制的。我國的火藥與蒸汽發明最早而不接着發明用於武器軍械——歐洲工業機械之發明實在是由於其發明軍用品原來是歐人先發明軍用機械而後才有織機等。研究中西文化不可不注意此點。——實足證明其輕武之政治特色。歷代雖有武備，然而非到逼迫不得已而不有的；即有，也是消極的，非積極進取的；例如秦時之修「萬里長城」之武備便是秦以後儒

家執政更不必提。「萬里長城」實爲中國文化最大的一個表示；他不但代表政治，實代表文化全體。其次，便是我國有「人不當兵鐵不打釘」之普遍的俗語，也是表示輕武。

(二)無治主義。儒家執政基於其教義不講經濟，不理俗事，專注重治心自修與人情主義。一國的政治除去國民經濟及其可改良的俗事外，試問有何政治之可言？所以事實上二千餘年的政治只有受錢糧兼懲辦犯罪的皇室官僚是與民接觸的。漢唐宋雖有地土制的變動與開運河可謂二千年應民衆要求的政治了，然而爲時仍暫，不過爲一都分及一時的政治罷了。其餘像漢之大司農及其所屬之均輸平準救恤，唐之經濟森林牧畜鹽鐵官賣等行政，其名稱何嘗不好，只可惜他們爲皇室而設，並不爲民。明之地方自治雖略較前發達，然而不過仍舊本其治心與人情主義提倡甚麽「孝順父母，尊敬長上，和睦鄉里，教訓子弟，各安生理，勿作非爲」而已。又加上廢了徵兵制—徵兵制於人民參政有莫大關係，誠因徵兵之時，民自然而然就過問國家的政治—是以人民只用納上錢糧不犯罪，餘則和國家無關係。所以事實上只有家族與皇室；所謂國家只是個虛名而已；於是民自民，官自官。人民在這種無治之下處之已久，則就會不知國家

只知皇上更不知甚麼是國家政治。有人說：中國人不喜歡談政治。這話正與我國人的性情相反試看我國人那種「好打聽」，例如在街市上略有點爭吵，或如此相類之事，慫時間裏三層外三層的人圍起來了；其所以養成這種習慣雖與坐連刑罰有關，然而其關心於公共事是可言的了何以獨不喜歡談利害相關的政治呢？實在是皇室使民無談政治必要的機會。皇室的政府在這種無治之下究竟辨些何事呢？其大概所做的事如左：

（一）利用人民自太古遺傳下來的迷信，以苟安愚民。自己首先求仙拜佛供道崇拜喇嘛以作表率；並且廣興廟宇，像甚麼佛寺道院姑廟關帝廟等，以京市爲最多。凡是屬於迷信的無論他是祭天祭鬼祭人祭狐都是要的。歷代雖有禁邪教之舉，例如禁止白蓮教是；然而其禁止之目的並不是怕他愚民，實在是怕他借以聯衆造反推倒皇室。

（二）以功名爵位籠絡士子，皇室政府之最厲害的手段是以功名爵位誘惑士子。這種手段在以「人情代法」的文化之下；尤其是壞此手段入民國以來越發的猖獗起來；簡直的拿功名爵位當作施惠報恩的交易買賣。每個政府首領無一而不是全盤發行大

批將軍勳位嘉禾文虎大授獅刀各章以籠絡人才。功名爵位是一種「社會所與權」他與經濟相關，拿他當作施惠報恩在社會上流行，直比洪水猛獸鼠疫流行還要厲害；政治之所以壞，國民人格之所以低，軍閥之所以起以及一切敗壞行爲都是由他的誘惑。

(三)以人情代法。先儒本是講人情的文化，後儒執政也是只注重人情而不注重法律。二千年來仍舊是那種犯罪與刑罰的「王法」。這種「王法」的條文簡單，隨便可出入；歷代所有的「殺人場」「埋尸地」之所殺斬者，監獄因死者，大半皆爲盜花二罪犯。這盜花二罪犯很少經濟富裕官僚闊綽人家，只是貧民爲多數。縣令地方紳士紳董財主與甚麽年兄年弟師徒等之情分結成一片，結果演成「窮不和富鬬富不和勢鬬」的俗語。這俗語不獨代表中國人無法律，實還代表公開「賣買人情」說甚麽「狐死兎悲唇亡齒寒」。

(四)奬勵自修，以匾額石碑牌坊等的虛榮名譽奬勵人民之操情自修。

(五)以威儀鎭民，每一現任官僚一行一動在鄉間中所用之執事擺的架子格外多；例如轎子隊馬旗鑼傘扇喧嘩唱道之聲等是。

（六）與國民同樂鄙俗，凡是可以提倡精神與理性之創造者，必爲官紳所禁；如偶有戲劇演出觸犯忠孝節義之事。若有言論犯此者，則以大逆不道視之。凡是愈能堅固尊卑大小上下等差迷信愚民之義壓制精神，禁女不出閨門之風者，則愈縱容提倡獎勵之。因此，讒演成風水的迷信，宮闈的去陽纏足蓄妾鴉片早婚穿鼻等鄙俗。

（七）以非刑治安，儒家執政歷代不除嚴刑實出於其偏於治心而忽略人生之必需的要求與環境之觀念所致。他以爲人心是可以進退一切行爲的，所以其維持治安之道除提倡人民自修外，便是用嚴刑。

（八）以詩賦八股愚民，儒家的教育不講經濟與政治法律有何可爲選人才之標準？所以纔興了詩賦八股以取士。結果，養成痲木不仁的腐儒。

（九）皇室與官僚以境內無事百姓苟安爲盡天職之責。本來省縣官僚只以受錢糧理訟案爲義務，他事便不之顧。但縣有訟案過多，再無利益可貪，詳上司到那邊去，則上司非常不喜，以爲這是些痲煩事；且無由而上報萬民樂業風俗純良全境太平之治象；所以上司常以訟案過多難爲所屬，以升降制之。因此那縣令多與當地紳士紳董共通舞

弊。凡是無利益可貪之訟案，則私和或以調說不理駁之，美其名曰「和息」。其餘所有甚麼教育提倡，風俗改良等則非所問聞矣；因為假使一改良，則境內或起風波而民不安，於自己的職任有關，上司以才不稱職責之，是以雖有好官也不理民事，就這樣以「苟安」為責的官僚鬼混了好幾千年，演成了完全無治主義。

（丙）經濟，教育既把經濟除外不理俗事，政治隨之，有何經濟之可言！頂好的朝庭官僚對於國民的經濟只有宋開運河及偶然有地土分配，餘則只知下令「倡儉」以儉為美德；遇有水旱災後減輕賦稅，這算是仁政了。王安石之新法可謂注重經濟了，可是只有分配，即此也沒實行。二千餘年的經濟狀況是這樣：（一）生產的工具仍舊是自然經濟狀況，以手工製造與土貨，並用工匠器具，農民耕具並無許多進步。（二）生產的資本知識教育組織等只有一種循環的狀態，並無進化的形式。（三）交通，凡是屬於共公的道路無一而不髒且壞，鄉間的大路因久不修，及農民用土以補助其田邊地頭之故，久則成溝，另闢新路；新路不久又成水溝，於是不但道路幾乎閉塞，且有積水損害農田之患。江河水路陸路任其自壞，是以這省不能救隣省之災。（四）墾務，我國對於墾務除秦移

民五十萬外，可以說再沒有那麼一回事；所以內省之民雖多無地耕種，而邊省之荒地仍如古只有人民迫於無奈自遷自移罷了。清末鑑於俄日之侵略邊境殖民，纔想起「移民實邊」來，於是開放吉黑兩省之荒地使民領取耕種。無奈其開放之法不明，以致使可墾之膏土，多被有力者之親朋包辦把持；每一闊人以賤價領取許多荒地，再轉售或租給貧民，或特聯絡當地官兵保護貧民領取此地種鴉片以得高租之利；故吉黑鄰俄境等處之鴉片甚多。這樣開放荒地與有力者佔領無異。(五)森林，在邊省之森林多被荒火燒毀；今則被俄日得之，如吉黑之森林是。(六)礦產，我國自古迷於風水之說而不准開採，故多棄之；今則被外人得之。(七)工商任民自為，并且分等級賤之。(八)農業，五千餘年的農業國到如今越發的專恃「五風十雨」之天過日子；江河不修，溝濠充塞，水利不講，試種除滅蟲災之法沒有；少有風雨不調順，則飢民遍野，凍餓而死者少則數萬，多則數十萬。歷代之經濟狀況如此。

第六章 國民自治的生活

上章俄們把中國之偏於講人情的文化之實行的結果略略的說了一說。這章要說

在第二章中所說的社會方面的自治生活。我國文化之結果學校教育不講經濟不理俗事，政治與教育是一個宗旨。那麼，社會方面生活是一日一時離不開經濟與俗事的。既離不開經濟與俗事，則必有一種講經濟與理俗事的教育來代替學校教育無疑，這是人生自然而然的事。這代替學校教育的經濟與理俗事的教育及經驗，便是自治的生活，或說自治的文化。現在要說明這種自治的生活，再看看他與書本子的文化有無關係。自從儒家掌教育政治權棄了農工商的經濟和俗事後，可憐的農工商一邊作工一邊還得留心於種種經濟和俗事的經驗。換句話講，所有一切生活專靠經驗往前生活。這種經驗生活是歷史的是「回顧取譬」的，却不是前進推理的。何以呢？因爲前進推理的生活，含有一種最大的冒險與犧牲，且靠非歷史的觀念纔可。「回顧取譬」的生活是比較有把握平和的，因爲他恃有歷史的經驗。前進推理的生活之結果，是「創造與進化」，「回顧取譬」的生活之結果，是「苟安與循環」。在這裏我們要問何以我們沒有非歷史的觀念獨有恃歷史的經驗之觀念呢？這是由於天然地理的經濟與生活之歷史。前已說過，在秦以前我們的生活，也是非歷史前進推理的生活，可是自儒家的教育

與政治出現後，乃不然了。把儒家的教育與政治之所以造成人民恃歷史的經驗之觀念的理由總括起來表明如下：

(甲)全國之比較有求學問之機會——經濟生活不困乏者——的人，自幼年即困於經書詩辭歌賦文章和心理範圍以內的性理與操情仁義道德等中，才力頂好的人於千萬之中恐怕找不出一人能跳出他的牢籠。這個牢籠又加上倫理的組織及環境的監視，所以比甚麼宗教的牢籠還要厲害。一切養育必需的生活全然沒有求學問之機會的農工商去用生腦力創造，試問能有多大成績？且家境既寒經濟困難只好貪圖眼前生活，並不能去顧後來如何。

「乙」人類生活前進之力有兩種衝動：一是生理之要求的刺激；一是希望的引誘。前一種之一部分被儉為美德之風與倫理的家庭，禮教的環境等壓下了；例如子必須從父，財產不公開等類。餘一部分被士官僚紳士等佔去了，例如只准有功名者建築如何房屋穿如何衣服等。後一種全被士紳佔去了；例如士最為貴，農工商分等次賤之士名財上非設法捐功名不可，即不然也得結交幾個有功名者或紳士；因為不如此則不但受

人輕視且不能「頂當門戶」。所有幸福虛榮名譽等差不多都被官僚紳士士子佔盡了；所以常說「有貴就有富」「富貴相連」。農工商中惟有偶然有甚麼「節婦」「孝子」得到點虛榮的名譽。事實上社會分兩大階級。士和官僚紳士等為一階級，農工商與貧民等為一階級。這兩個階級分得很清：結親聯姻講「門當戶對」，交朋友士紳羞於同農工商為伍；雖有時士名財主得結交上官僚紳士或與他們聯姻，然而其中十之七八必有一種不可說的黑幕：平常是士名財主利用他「頂當門戶」，官僚紳士利用他的錢財，或是個敗落紳士。可憐的農工商處在這種教育政治社會制度風俗習慣道德的環境之下，試問有甚麼生活前途的希望？雖然，可是人類生活是一種習慣，俗語說「習慣成自然」，這話是不錯的。農工商習慣了這種環境，便以為「自然」了。他們只得依靠着歷史的經驗去創造自己的生活；死心塌地的全不依靠甚麼學校教育與國家的政治。他們心目中的學校教育是「讀書認識幾個字能記賬就算完了，莫說巴結不上個功名，就算中了秀才舉人，有錢辦官還好，若是沒錢辦不上官，就得受一輩子窮。」意思是說讀書做不上官，便養成個廢人。他們全靠歷史的經驗去創造生活是一種甚麼情形呢？

所有創造生活的資本知識教育組織秩序等的結合是基於利益「人情」和互助之義。在結合範圍以內，對內注重「人情」與互助，對外則注重論理與競爭。其結合的組織也是本着名分之義，即分尊卑大小上下等差；似乎是以不如此，則不足以維持秩序。爲便宜起見，把他們分開來講

「甲」農業，中國農民分上中下佃四戶。上中戶之大地主兼紳士者多不耕種；即耕種，亦不過爲辨春秋四季而已。他們的生活另有一種情形，在這裏我們不講，俟下章再說。今且說中下佃戶之耕種農民的自治生活，其情形是這樣農業資本以地土勞力耕種資本—即耕具牛馬肥料等—三者配合爲生產適宜的標準。中戶的資本與組織是獨立的，其勞力以雇用者爲最多，以補助親族朋友及隣居耕種借用農具等爲農村一種結合的風俗，借以維持秩序。這種農戶除自耕外也有兼地主者，不過爲數無多。下佃農戶的資本除地土各有及各租外其耕具牛馬與勞力等多有二三戶共同互助的一種生產組織。這種組織多爲小家族人家；他們並不完全建設在利益平均的基礎以上，甚而至於有勞力兼倍之差，而是建立在「人情」互助以上。鄉村農田小戶之互助的生活最

多。可是遇到比較有商業市集及有舊鄉紳之鎮村，則發生一種重利放粮厚息貸債等之投機於貧民之事。

（乙）工業在手工製造的生產狀況之下工業大約分兩種組織：（一）業農兼工，（二）師徒行工。前一種多爲鄉村農民之兼地主者爲之。這種業農兼工之地主多半爲大家族人家，家中地少人多，不足耕種，勞力有餘，故兼營工業。所營之工業多是與農業相宜或無妨於夏秋之農業工作，如織紡絲布木工等是。其資本自爲，其工藝不必自會，時常雇用一二工藝之人，一方面營業，一方面作爲業師，使其家人學習之。這爲營業兼教育。在這種組織之下有一個極大的「人情」兼利益的獎勵與維持：即常常的使其有師者年終得營業之紅利或入身股，但必須其師有人格或格外出力。像這樣的方法，一面可維持營業發達，體帖「人情」；一面又可獎勵其人修身與道德。這都是由歷史的經驗得來的。後一種工業多建設在城市集鎭及商業集聚之區。師徒行工與業農兼工的組織，師徒的待遇等等絕然不同，誠因前一種之營業不專爲後一種則爲專門生涯。其資本由師領東或數人合資爲之者居多。其股東之利甚大，但領東營業者也有相當之獎勵，即

除身金外准許加入身股及資本股；但是亦必須營業與汪纔可。這種獎勵，處處含有一種修身與教育性質。其所召之徒多爲親朋舉薦。前一種師徒之待遇甚平和，絕無虐待之苦，誠因爲師者自身不爲業主之故。後一種則師徒之尊卑階級分別的最嚴，直如主待奴無異。其徒之工作時間之多，衛生之壞等較奴隸還不及。雖然，其所以異於主奴者，則此爲修身兼教育，而彼奴只有被主利用而已。爲徒者唯一的希望在「出徒」，其終身所托者亦在此。今日出徒，明日則雖在本師處爲工，而亦無前次師徒待遇之苦。在徒期間也有升轉工作之希望，即由最苦之工轉升比較不苦之工作；但必須其人平日行爲相當辦事盡力心實，或有才幹而後可。這也是一種獎勵自修之法。行規甚嚴，以不如此不足以維持秩序。對外的競爭甚力：語云「同行是冤家」這話不錯。雖然，但是本行也有一種聯絡以對抗本行以外之競爭；在這裏於是又取「同病相憐狐死兎悲」之義。

(丙)商業，在自然經濟的情形之下商業大約分三等：(一)批發，(二)零售，(三)小販。批發的商業多集於城市，鄉間無之。鄉間的商業兼業農者多，其無產業的貧民唯有營小販而已；這原是爲資本與知識限制之故，因爲無產業的貧民一來不容易得到資本，即

或得到點資本亦不過是營小販而已；二來因無產業之故便無力讀書識字，則生意不能夠學，所以也就沒有做零售生意的資格了。營小販者爲力商，即是全憑肩挑背負；其資本甚有限或不用資本暫爲欠賒亦可。農民於春冬暇時兼營小販者亦不少。工業之組織爲師徒，而商業之組織爲掌櫃的與學生意者及他生意人。是所謂生意人者也是由學生意「熬出來」的。所以就知識教育修身上看，商業之組織與工業之組織是一樣的性質，不過在工業稱師徒，此則稱掌櫃的與學生意者而已。商業之資本亦爲領東與合資兩種者居多，集股分之事爲近來所有，在前無之；但合資中也有只入資股者，其性質與召股分同。商業之最大特點是雇員與學生意者有得紅利及入身股或資股之獎勵，大資商入股雖不易，但有放掌櫃的之希望。凡領東做生意的人都是出學生意中教育訓練出來的。學生意多無定期，只看本人之才幹行爲人格如何。這也是獎勵修身與教育之一法。學生意者也是以親朋保薦者爲多。鋪規甚嚴，平日不許店員身帶錢，無事不許外出，在鋪內之言語行動都有相當的制裁。工商之聯絡集合組織也是本「人情」之義，像甚麽家族親朋同村同鄉同省等，例如上海之寧波幫廣東幫是。

以上是農工商之緊要的修身兼教育之自治生活情形。其餘失去正業的貧民之生活，凡是非流爲盜及花子乞丐者，都有他們的歷史之經驗的創造生活之能力，也有結合與組織。其結合與組織也是基於利益「人情」與互助之義。對內是如此，對外也是取對抗與競爭例如各口岸之苦力工人，上海之青帮紅帮北京之挑水夫掃糞夫等都有一種自治與競爭及歷史的經驗之組織。他們的知識都有一種互相訓練的教育，其秩序有一種極殘酷的肉刑重罰等來維持其結合也是本着尊卑大小之義。青紅帮及他工人等之結合，雖本兄弟之義，然而其分頭目，輩子等仍如尊卑之分同。總言之，其組織結合道德等仍不出我倫理之義。再如華僑：中國人之出外謀生活者無論是爲商或爲農工，起初都是以在國內無生計於無可奈何之中，湊集了點路費恃苦力的資格去的。至其地，則以做苦力爲基礎，俟有所積蓄後，便集合三四同志，做一種小販營業；一邊營業一邊熟悉當地的言語與商業情形。再有所積蓄，便由小販而升爲零售的小生意。如此，逐漸的往上升。先來者以自己的歷史所得的種種知識經驗以教育其後來之族人親朋。就這樣於此較不久之中，無論是商農工便有相當的範圍之擴充。其擴充範圍所

及之人，也是本着倫理之義；即是先及於家族親朋而後漸及於鄉里本縣本省以及於外省，所以每遇華僑所集居之地也是如在本國之風同分同鄉同省等各爲同處。其業務亦如此而同鄉之情分比在國內格外濃厚，其互助之義務也深。華僑在外洋之所以能存在發展其業務者除本於倫理的「人情」互助外，尚有幾個重要原因：

(一)勤儉，中國貧民生活之困難爲世界所無比。他們習慣了這種境遇，所以其作工或營商所得之利比較外人雖低，然而除去費用外仍比外人所剩有餘，因其雇人及一切費用較少之故。

(二)忍耐，我國人在外洋實在是受外人的種種不平的待遇，於無可奈之中只得忍氣吞聲的受之罷了。

(三)賒欠，外人之零售小商出賬賒欠者甚少；有之亦必有一種確實的擔保。而中國人則以出賬賒欠爲習慣，其中雖有以之而高其價以及種種舞弊，然而這不過有少數人及對於少數主顧是如此。這是就其弊端而言，若就其道德方面講，即賒欠實含有一種濟急救困之義，以此之故，多有被情感者。

總起前說來講是這樣：農業之歷史的經驗之創造生活是依靠家族；一切教育知識修身道德秩序也是寓於家族及其環境中。工商業之歷史的經驗之創造生活是依靠師徒；一切教育知識修身道德秩序也是寓於師徒之中。換句話講，農業之教育知識修身道德等由家族傳之，商工業之教育知識修身道德等由業師傳之。這樣的生活就爲「自治的文化」。這種自治的文化與書本子上文化有關係的是倫理無關係的便是以上所說的種種歷史的經驗與獎勵。

第七章治亂富貧之所以然及其歷史的循環情形。

上章我們說的是社會方面的自治生活。這種生活是全靠歷史的經驗，是「回顧取譬」的，是基於比較有把握平和以上的：因爲父兄之傳子弟，師之傳弟都是在營業之中施展其教育的；營業是以比較速得之利益爲前提，所以不能去冒險犧牲創造比較無把握之新的生活就這樣一遞一傳繼續看往前生活。在這個遞傳繼續當中，雖有新的分子增加——新的經驗——然而以平日無冒險犧牲創造之故，屆時便不能夠應付環境與自然之變遷，越遇到環境及自然變遷之時，越發的去抱歷史的經驗，以爲苟

安顧目前之急。如此常了，便造成一種習慣，以爲這是自然。這樣的生活便演成一種「歷史的循環」。這種「歷史的循環」在國家爲一治一亂，在皇室爲更換朝代，在家族爲一富一貧。其治亂富貧更換朝代除遇有特別情形外，爲期相差不甚大遠，如漢唐宋明清家族亦然。我國每隔二三百年必亂，其中似乎有一種天然必至之力，居時無法逃避，只好聽其自然而已。於是注意歷史變遷者流說「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」，「樂極生悲，」「否極泰來，」「一治一亂自古皆然，」「死生有命富貴在天」等等。他們以爲治亂貧富似乎是出於自然，如同春夏秋冬之循環。一般是以主張聽自然者有之，主張盡人事以聽天命者有之。這章我們要研究這種歷史的循環治亂富貧之原因。我們研究這個問題不獨本著書本子上的說話搜求材料，因爲他有時不與社會生活相符，除研究書本方面，還得從大多數社會生活方面去求一個歷史的普遍承認的事實。關於這個問題的普遍承認的事實，在大多數社會中有兩句俗語很值得拿來作把開這個門的鑰匙。這兩句俗語是：

(一)「大儉之後必出奢子，

(二)「官大自奸」，

這兩句俗語在社會上流行的很普遍，可見這是一種歷史的事實，含有人類生活之經濟貧富治亂人格道德等之升降敗壞。現在要說明爲甚麼於大儉之後必出奢子官大就會自奸之原因及其情形。我們從皇室起解釋直至平民止：

(一)皇室，——中國自夏禹以來，所有的皇帝差不多都是先幾個好，後幾個壞；其中雖有例外，然而總是多數是漸漸的壞。這種漸漸的腐敗下去的原因，實在是出於其遺產及地位與其環境使之然，並不是如古人那麼想是天生壞。第一世皇帝非起自所謂(草寇)平民即官僚，且無論是起自平民或官僚，但他第一，倘有與平民接觸的機會，比較明瞭平民生活的困苦。第二，他起先是居在旁觀的地位，所以他甚知前朝上下官僚皇族等之舞弊或朝政之得失，且有號稱行仁政報不平而來的；就是外來的草寇如淸室他也是以「創打江山」者自命，經過戰爭殘殺而得的，有「得之不易」之感。本身是經過困難的。第三是他初與官僚接觸，互相的主觀的情感尙不甚深。第四，皇室貴族尙少，未生多大的種種舞弊。第五是全國經過大殘殺後戰爭者多死亡，人口不能不略爲減少，（

因爲每遇更換朝代差不多前幾年必有水旱天災）大多數平民希望「新朝幸福之心」又起。於是就爲治後世之世襲的皇帝之地位與環境漸漸的變遷與前不同：一，是他所有之一切幸福，都以爲這是他的福，是他老子給他留下的，以爲這江山是老子打下的，完全是自己的家產，文武官僚百姓是家奴。二，是他久處深宮只知與完美的衣食住美女娛樂爲生，並不知世界還有其餘，更不知何爲艱難困苦。三，是失教育。四，與朝野的大官僚之主觀的情感漸漸的深起來了，左右主觀的情感之言日繁。五，是皇室之腐敗，貴族親王親朋之擴充與種種舞弊。六，是皇室之腐敗如此，而在野官僚之腐敗亦如此。七，是全國人口增加與甚麼水旱天災及外來的寇戰亂等。於是就爲亂。

（二）官僚官僚之名稱與平民，其性質大不相同：平民除享聲名者外－因享聲名者便是享有「社會所與權」者－其言語行動雖有時於社會生活之利害有關然而終究爲個人之性質者居多而官僚則不然：凡是官僚無論大小都是享有「社會所與權」者，是故他的行動言語多與社會生活之利害有關；不過大小官僚之不同，其影響之大小亦異罷了。在完全法治理性發達平民觀念較深之國的官僚，其行動言語與社會生活之

關係，比較法治不完全主觀的情感發達之國—如中國—的官僚略有些。有人說，法律完全的國家只用官僚在職權範圍以內不違法，其餘則純爲個人的行動，與平民無異。這話雖有些是對的，但不盡然，因爲凡是官僚名稱必含有社會的信仰希望愛慕敬仰等之集合，即「社會所與權」。俗語說「望名而生意」，這話是不錯的；因爲名有暗示，能激起人的聯想情感等。此孔子之所以注重正名。其名稱之反感的暗示亦同，例如現在之「將校」，凡是抱有社會改造思想的人一聞將校之名，便立刻就有一種憎惡的情感表示。明白了官僚名稱之所以重要，就知他的言語行動與社會生活之利害有關了。這是官僚名稱之與社會有關係是如此。官職能左右人的人格，例如人得了官職，其自覺與言語行動便與不得官職時有些不同，平常人是如此的。所以論語上「子張以令尹子三仕爲令尹無喜色，三已之無慍色，爲仁問孔子」，中國把禮推到極點，以致要「裝官」，「擺官架子」，因此更加一層變更人的素日所覺所有的學位博士等等其作用亦如此。不獨官職是這樣。原來是人的生活在某種範圍以內，其環境與自身之地位都是相應的。換句話講，人的地位與環境都有相當的適宜及密切的關係；因此他的地位

前進變更，其環境也要前進變更；所不幸者有時他的地位並不配前進變更，而其環境逼迫他前進變更。這種不幸，在中國尤甚，誠因我國是偏於講人情的文化。其情形是這樣：官僚的來路分捐買保舉考試軍功四等。前三等爲文武兼用，後一等獨爲武官所有。所謂保舉者，其保舉人雖有不以圖報爲目的者，但被保舉者是不可不報答「人情」的，因爲我國是以「忘恩負義」爲非道德的行爲；所以事實上和捐買相差不甚大遠，不過被保舉者有關於保舉人之「面子」，其在職之行爲與捐買者有些不同罷了。總之，保舉者比較捐買者少舞弊些，這是實在情形。而捐買者根本是壞的，其舞弊害民作孽自然另有一種情形。所謂考試者，在中國可說是沒有，因爲自儒家掌教育執政治以來在科舉制度以前之考取，事實上多官僚的後裔和親王貴族等得之。科舉與了以後，所有舉人進士等沒有錢和「面子」運動，是得不到官職的；因此所謂考試者不過有虛名而已。就這樣我們把捐買和考試者兩種不講，因爲捐買者根本就壞，其舞弊害民不言可明。單說保舉和軍功者。我們再把保舉者爲指文官，軍功者爲指武官而言，一來因爲文武官僚的生活不同，二來這樣分開說比較便宜些：

文官，分京內京外，京內的官僚比較京外的官僚生活貧窮，發財的機會少些；其官僚架子執事擺的遠不如京外的。大部分官僚分部長及部員，部長之進款有捐賣官爵與保舉官僚兩類；捐賣官爵的進款比較有限，唯有多保舉幾個官放在京外，以圖報酬比較妥當，且得之酬金亦多。部員的生活之希望是「放官」所以極力的奔走運動弄個分發省分。他們有時也能從在京候補者之「打門子」中得點運動費之小分。京外的文官大概分省道府縣四等。其中道爲特別發財的缺分。平常是省府縣三等。他們的地位都各有各的相宜之環境，例如縣官之地位，其衣食住交際親朋家族以及其所屬等範圍，便與府官不同，而府官又與省官不同。其範圍多半是隨着地位擴充，其擴充的情形大概是這樣：

（一）聯絡，例如縣官之職務本是受錢糧兼理訟案而已受錢糧之私圖有限，只好於訟案之中受賄賂；但受賄賂唯一妨碍的，便是高於己之地位者之本縣的紳士與紳董。某縣有高於己之紳士，便有監視縣官之行爲。所以縣官遇到這種機會，則設法聯絡之。所謂聯絡者，卽賣法從「人情」等是。總之某縣土名財主多高於己之地位者少，則爲美

缺，反之，則不爲好缺，平常缺分好壞之別卽在此。士名財主常爲本縣官紳等所借端以肉食之。

(二)運動官僚之進升多半是得由於保舉，所以他運動到初級後，以在職所得之力，運動保舉進升；及至得到進升之後，他的環境便又進一層；起先所夠不上交的朋友官僚，今則能之，家族之度日，親友之來往，自然的也較前增高與擴充；一切生活自然有一番新境。

(三)施惠與打人情。人情是交換的，他既有運動保舉自己之地位的手段，便有受人運動保舉人的可能與必要。可是他在其沒有保舉人之權力的地位上自然也沒有人運動他；趕得了有權力的地位，則其家族鄉里親朋年兄年弟師兄師弟同僚中的子弟都來包圍運動他，求他謀生。素日保舉他的官僚之親族朋友也都望名捉影的持着「面子」來求扎人情。在這種光景之下，只好設法一面施違不過去的惠，一面報答應該報答的情。可是在職權範圍以內的差缺事情終究有限，不敷分配，於是只好濫用職權與「面子」以點綴「人情」。

(四)預備作世代的富翁，中國官僚的生活是講富貴相連的，他的地位增高，家户產業常時也增高；其父兄子弟家族人等都有相當的希望，與布置房屋家產都要求與他的地位俱增。自己方面的蓄妾衆子更時刻的預備一切的榮幸。

(五)驕激與疲惑地愈進位，而環境愈壞，這是官僚中最平常的一個現象；而尤其如此且甚的是在中國的人情世界的空氣中。他的地位的環境都是來利用他，包圍他，恭維諂諛奉迎光大其好惡，縱容其主觀的感情。他在這種環境中如俗語說便「忘了自己的姓名」；一切事由主觀的情感決定。古來有些大官僚爲一二親近所感，就是此義。以上這種官僚生活的現象雖不盡然，可是多數是如此的。

武官的進升與文官有些不同：其打人情預備作世翁雖一，而其手段方法不同。就拿一個軍功者作個比方罷：

(一)開闢軍功，他起初也是與平常兵一樣，不過他在軍隊中比較有調度同伴之才，奉迎上司之能和投機之力罷了。每遇到投機之事，他便依之以奉迎上司。且軍隊中之投機的機會太多，像變亂土匪之彈壓，戰爭，以及平常之兵操，軍隊之調動，兵變之鎮壓

都是投機的機會，都可直接使上司見喜，久則被「提拔」被「提拔」進升得到兵權後，便依仗兵權給上司立功，那怕殘殺平民搶奪百姓在所不顧，只顧恭維保護提拔的上司，這便是盡職與答「人情」也就是名爲立功。我國從來以兵盡忠於上司爲天職，並不管國家之利害，俗語說「勝者王侯敗者賊」只用勝了便爲功。

(二)挾制與運動，武官得到相當的兵權後，於投機之中又加以挾制，例如爭功，按兵不動等；所以俗語有云「將在外君命有所不受」。大半都是乘着國家用兵之際以完成其錢財權位之目的；在國家無用兵之時，便加之以運動，以達其目的。不過中國武官自昔屬於文官節制，所以作惡也遠不逮文官之甚。

(三)治富，中國武官舞弊剝地皮在昔—今則不然—也遠不及文官。文官雖然，但是得到相當的地位後，除自己的家產要與地位相當外，其家族親朋也都要佔「恩惠」，所以他也就不免濫用職權，設法點綴「人情」。以上所說的官僚進升與「官大自奸」之大概情形與原因雖不盡是官僚如此，然而大多數是這樣的。現在要說官僚家族後代敗壞的原因：(一)儒家不講經濟的教育，不但影響國家的政治，而影響於官僚士紳及一

切不以經濟爲問題的之富裕家族爲尤甚；官僚家族之後代恃其族在職時所致之富，實在是用不着在家庭中以銖算之事過日子，凡事總要講闊綽擺架子，家奴院工妻妾婢女成羣，闊闊少老爺的擺場之風，然後纔配爲宦門士紳。(一二)家族親朋消費之擴充，凡是官僚地位總要與環境相應，前已說過。以此之故，做官後漸漸的集成人口衆多之家族，其上下消費都要與地位相應，於是全家演成爭相闊闊之風，一切衣食住鄉里親朋交際都要人說是老爺家的樣式纔好。(三)漸不讀書，儒家讀書所爲的是修身與做官，絕不是爲「創造生活」。所謂做官爲的是治民，但治民不講法律與經濟，有何治之可言！所以事實上做官只爲錢財。所謂修身是全憑自操與訓練，但要做到這兩件工夫平常人得有相當的境遇纔可。而官僚富豪之家庭衆妻妾婢女妻妾家吵相嫉忌哄罵淫蕩奢侈之風，如何能講到修身？且中國所謂修身除自操情外，先由孝弟做起，——孝爲百行之原——而官僚富豪之家庭實在沒有孝弟練習之可言。有了這幾種情形官僚富豪之子弟讀書，只是一種「擺式」並不下苦工。所以中國永沒有連接四五輩子的科舉功名，項多不過父子孫罷了。這並不是不出天才，而實在是地位與環境使之然。

(四)失去實事的經驗儒家教育本不注重家務俗事，而官僚富豪之家爲尤甚。以此之故，其後代善於料理家務者甚少。(五)溺愛，中國格外的注重父慈子孝之人情的教育倫理，可是多不明父慈子孝之義的所以然，因此父母之待兒女多趨於失教溺愛方面；且迷於「不孝有三無後爲大」之義對於一二子女尤其是溺愛至極，所以官僚富豪之家的子弟多數自幼年便養成懶惰放蕩淫侈奢華的習慣。(六)家庭不和之鄙風，我國家庭黑暗之事固多，而最黑暗莫若者是納妾之風。少年子女所有一切涵養的愛情，仁義習慣等被妻妾不和家吵之風妨碍甚多。他們處於咀呪打罵的家庭空氣之中，如何能養成道德的習慣與仁愛之情！以此之故闊老家的子女多不知「留情」且麻木不懂環境；虐待婢女打罵奴僕最爲平常的習慣。(七)顚倒美淫，儒家的禮教好處固有，如制止惡感的衝動等，而其用之失當故流弊亦不少。最大的流弊是顚倒美淫少年男女在光天化日之下相敬相愛，只用不表現醜態形狀這實在是天然與生理之美，而禮教的習慣偏視之爲淫，硬用些金錢納些小妾，多至六七，奴隷於家中，使其巧揉操作娛樂，以盡其獸慾之性；這實在是萬惡之淫，而禮教反不以爲病。這不是顚倒美淫麽！(八)早

婚與命定夫妻婚配之時期以成年和不妨碍於修身爲最要的條件。我國在遺產溺愛留後養老的風俗與命定夫妻之下，其完婚之早爲最其害之大者有四：(甲)不成年即婚有害於體育。(乙)命定夫妻十九不和，關於修身道德行爲等有莫大的影響。(丙)自已沒有獨立生活的能力又有了養育子女的負擔。(丁)一切冒險試驗高尙遠大的人生創造被早成家庭之累抹滅殆盡。(九)女子無常識的家庭教育，我國女子受教育者少，官僚富豪家的女子雖有受教育者，然而其所受的教育關於理家庭教育兒童等者甚少；且官僚富豪家的兒童教育多在奶母婢女，而中國爲奶母婢女者，受常識之教育者尤其是少，簡直的沒有。(十)學校家庭教育不分，學校教育以發展理性創造生活，注重社會的道德爲最重要。家庭教育以涵養仁愛之情，注重體育爲最要。總之，家庭教育應本於愛情之中發達「個性，」學校教育應本於理性開發之際發展其「社會性。」嚴格的講，我國除受經濟壓迫之農工商外，沒有家庭教育，只有一種習慣罷了，有之，也和學校教育同樣。這種不幸的現象在愈富足之家愈實現的明瞭。

以上說的是官僚家族敗壞的原因下邊要說他敗壞的情形：(一)行爲，人類的行爲

按照生理來講是要發洩氣質之力與抒所吸受之情的，確不會終日飽食悶坐而已。官僚家族的後代有了以上所說的原因，是則爲士不成，教學用不着，且不能爲農工商，又不會，且羞與爲伍；於是飽暖之餘，只好去作別的勾當。俗語說「吃喝嫖賭穿吸鴉片」這幾樣行爲雖爲官僚家族之固習，然而尙有其餘。我們把其衣食住之闊綽吸食鴉片交際朋友等不講，單說幾樣最普通的習慣(甲)賞玩物，中國官僚富豪家族後代素不講遊歷，所以關於遊歷多見多聞開通智識的風氣沒有，有之也很少。所謂賞玩物者卽是好玩古董山水字畫奇石雕刻珠玉雀鳥等類。(乙)淫蕩，早婚多妻之風爲我國習俗，但以命定夫妻之故，十之七八並沒有愛情。以此之故致失少年夫婦之歡，於是便依靠納妾玩妓或敗壞良家之女。(丙)賭博，賭博之風雖爲各國所有，然而總不如我國官僚富豪之家爲尤甚。我國的教育以不研究體育之故，所以關於發達體育提倡精神的娛樂等沒有，因此一般闊老爺及其子弟只好集於賭博。(一)只有消費無生產，官僚家族是不會生產的，如以上所言之原因，是所以他唯一所持的進欵之道乃是地租與錢財所生的利息。這兩種進欵唯前一種比較可靠，後一種比較不可靠，其原因有二一是中國

有官不與小民爭利之風，有官僚家產過富之參案，以此之故，官僚多不敢明目張胆的出東資經營商業有之，也不過暗中行之罷了。且手工經濟時代商業不發達，資本營商有限。他既不敢公開的出資營商，則唯有鬼鬼祟祟的所出之資本以經營商業，故容易招失敗與不可靠，二是自己不明商業之道，對於領東之人才難以選擇與監督。因此官僚出資營商以維持家族之消費者甚少。所以唯一可靠的進欵是莊田之租，但莊田置買過多有地面之限，又怕有人參議，因此官僚家族的銀錢多埋藏於地穴。全家族妻妾衆多，子女繁殖，不百年而分爲十家或十數家，那地租進欵如何能足供奢費，所以每有官僚的後代，百年或數十年漸漸的窮下來了。在這裏我們把他做官所得的家產錢財分爲兩條去路：

（甲）正當的去路，凡是消費關於人生的康健，精神生活的創造，理性的發展，社會的革改有益，都爲消費之正當的去路；例如衣食住之需，社會的交際，玩賞的美術品等類，皆是。在一官僚富豪的家族週圍，便有無數的人，特靠供給他的這種正當的消費以爲生活。這個官僚富豪的家產厚，家族大，則其供給的人也愈多，例如京之商工業——專指自

然經濟而言，—工業經濟則別有一種情形—輻輳，古玩玉器珠石山水字畫等之聚，農產海物之集，以及一切關於他們的要求之供給比較省多，省又比縣多。

在這裏我們看出農業手工時代的官僚家族的生活，實爲全國國民生活的領袖，—工業國則不然—且爲全國民的生活標率；而尤其如此的是中國官僚，誠因中國有四民階級，士官最爲上，例如這樣房屋獨官僚可有，那樣衣服唯官僚可穿是。在這個正當的消費之去路上生活了許多營業者與商人；所以每有一個官僚闊家產敗了，必有些小家庭借此得把日子漸漸的過好了。

(乙)不正當的去路，凡是消費關於人生的康健精神有害，壓制理性的創造，消滅一切高尙的生活與社會的革改等類，就爲不正當的去路；如淫蕩賭博玩物喪志迷信的建築，敗壞的娛樂，皆是世界所有的罪惡道德之敗壞，人格之墮落，盜匪之醞釀，卑鄙無恥的行爲之造成的原因雖不一，而不正當的消費之致成爲最大原因之一，俗語說「賭博出賊囚，」這話是不錯的。古人最忌「巧取民錢，」這件事也有一部分道理在其中。可是很不幸，而每一官僚富豪的家族後代之週圍，便有無數的人專靠供給他這種不

正當的要求以爲生活，所以明妓暗娼賭局京省縣城比較鄉鎭多。

在這裏我們看出人類生活所有的罪惡道德之墮落人格之敗壞，多半是由上而下的；是由富者而及於貧人，由官僚而及於平民。每一個官僚富豪家族後代敗壞了還是小不幸，而最大的不幸是他一家敗壞了連帶壞了數十家，而數十人敗壞了連帶壞了數百人。總起來說官僚富豪的家產去路之結果：一部分被正當的營業得去了，這部分家產在社會上爲了維持營業的生活基礎。一部分被不正當的賭博娛樂淫蕩等事得去了，這部分家產在社會上爲了製造許多敗壞出醜墮落等類之事的基礎。(二)因窮與出醜，普遍的俗語說「老輩兒做官傷了天理，養女爲娼，養兒爲盜。」這話雖是含有迷信的意味；然而往往在迷信之中的實事，含有一部分眞理這個普遍的俗語是從經驗中的實事得出來的，其中自然有一部分眞理。大半官僚富豪家族於分家以後漸漸的就窮下來了，變成了敗落日子。可是這種敗落日子在貧窮人家當之，自然還可以過得，而在官僚富豪家族則不能支持，因爲「常受富貴難受貧。」在這個敗落時候，起先還靠親戚朋友年兒年弟等的幫助過日子，但平常是這樣：「地位敗落了而環境也是敗

落的」所以雖有幾家靠得住的官僚親朋肯帮助周濟，可是終究不過能維持一時之急罷了，於是一轉而爲「敗落貧窮紳士」。在這種光景之下，平常多半是靠衙門過生活即是依靠包辦打官司調說訟案等類，以爲生活；他先祖最後的勢力和「面子」，討親朋最後的「人情」。再往下轉，便與平常所結交的那些賭朋嫖友共同謀生活了。何以官僚富豪家族的後代多流爲盜娼呢？這是一種自然之事。中國的官僚富豪家族自爲一士宦階級，不知經濟，又羞於農工商爲伍，平素間所結交的朋友非士官即門客及賭朋嫖友與懶惰的「浪蕩公子」。到了窮迫時候，雖欲爲商而不可能，學生意亦不爲商人歡迎容納，因爲「商人很好的知道那「浪蕩公子」做甚麼都不中用」，爲農工更不耐勞，且懶惰成性，一面又迫於生活，所以不得不去走那條娼盜的路，並且在這條路上倒有許多「引進」與「好友」一塊兒互相教育着去做。

鄉紳家族之富貧變遷，所謂鄉紳者，在這兒是指富家兼有功名——秀才舉人等——而未得官職者。這種人家也是起於農工商民。凡是農工商而致富者大半都是其人自修之力强，勤儉理事有方，家庭和睦，內外治家營業，本於苦心耐勞，對於所業有相當的經

驗與訓練，這是在農業經濟之下平常治富最重要的條件。可是純以營農業而致富者甚少，誠因純持農業的生產之餘，往往不及人口增加之要求；有之，也是其人家非常勤儉耐苦有了積蓄趕上飢年的機會農田價低，乘着多買些田地，以後便爲地主受租存積，而再買田地；如此遂漸漸的致成大地主或中地主。農工商的家產富足後，便思貴，於是專心使子弟讀書，讀書有成績得到功名後，便漸漸的發現了兩種現象：

（甲）地位之增高，假使他所得的功名是個秀才，則其地位雖增高在平民間雖有勢力，可是以其夠不上與官僚結交之故，所以衆人的仰慕也有限；且秀才比較易得而多。假使他所得的是個舉人，則其地位便有相當的增高：平常人都以老爺之尊敬仰之，舉人能與官僚結交，凡事由縣官那裏直接可得到相當的「情面」。從此這人家的地位由平權而得到「社會所與權」。

（乙）環境之變遷，人家都以老爺尊之，常了自己覺着也是個老爺的「分位。」既有這種分位，則其與分位相應的環境之要求也就隨之而起，像甚麽聯姻結親交朋友喪亡喜事等類都要與地位相稱，就是那家常日用的消費也得有點老爺的擺頭纔好。

於是全家人等族兄子弟奴婢院工也都要帶點舉人的意味。在這種空氣之下的兒孫，便不是其祖之勤儉耐勞營業治家的那種狀態了；由勤儉吃苦的人家一變而爲嬌慣淫蕩奢侈了，從此由生產而轉爲只知消費了；加之以人口增加與家道分居，於是即變爲貧，其產業，也是一部分由正路而去，一部分由不正路走了。

土名財主之富貧變遷，所謂土名財主者就是農工商民等之致富而未得功名者。這種人家也是起先勤儉治業有方，有經濟上的經驗與訓練，得有營業的特別利益以致成富。他常爲當地的市井無賴地痞等欺負，因爲他怕打官司；其所以怕打官司之原因，是常有縣官與當地的敗落紳士借此以肉食他，因此他故意的施點小惠以籠絡他們。一方面他與當地的敗落紳士縣官等也多有一種聯絡，且土名財主又多係大商業及大地主，而地主與其佃戶也常有訟案之事發生，因此他聯絡縣官爲一件必要的事情。土名財主在這種景況之下，或捐買功名，或賭氣的使其子弟讀書得功名，以「頂當門戶」。總之，無論如何他的地位與環境也是逐漸變更，就是從前勤儉耐勞治家修業之風漸漸的改爲奢侈懶惰淫蕩敗壞；再加之以人口繁殖，結果，漸漸的敗落下去，於是就

為貧。他的家產去路與前同，也是分為由正當的與不正當的路而去。

平民家庭富貧之變遷，一切經濟的組織都是隨着生產相宜而變遷；在或種生產之下既久，則其經濟的組織狀況自成一種固定的形式。——中國久為農業國，工業為手工製造，市場之商業土貨與手造貨物並行，尚未脫離自然經濟狀態。在這種經濟狀況之下，農工商並未十分分業；所以業農者可兼為工商而業工商者可兼為農。農田雖為私有賣買制，但因資本商業不適宜於集中之故，貧民失業者尚有與農工商競爭之可能。在這種經濟狀況之下，久而久之，發生了兩種經濟現象

(甲)農業經濟自然的形成多數小地主家庭，

(乙)工商營業自然的形成多數小資本產業。

人類生活在這兩種經濟產業可能競爭之下，養成了勤儉修身與道德，如前章言自治的生活之情形是。這兩種經濟在中國佔了最大多數，為了平民家庭經濟。這平民家庭經濟變遷的最易而且最速。其情形大略如下：(甲)農業家庭經濟之變遷，農業之興起全憑勤儉吃苦，終日工作，或為人工作或種租地，春冬暇時其餘力兼營小販或傭耕

種之所需。婦女治家有方。有了積蓄買農田後家庭之產業始立。就這樣的在困苦艱難的境況之下一步一步的往前努力；假使沒有阻力，漸漸的就過到富裕的日子。無奈小家庭經濟前進之力愈弱，愈經不起多大的阻力。其平常所發生之阻力：一，是人口增加，中國又興早婚，因此人口增加格外的速，多有富裕之家庭數十年之際子女兒媳便有了。歷年來的勤儉積蓄所得的剩餘，往往不足供人口增加之負擔。二，是水旱天災，中國的農業多不興水利，因此一有風雨不順農產減收，小家產經不起多大損失；災害之輕者使他們去了剩餘或積下欠債，重者使他們流爲乞丐或賣田地。三，是疾病喪亡，其正當年壯之執家務者或工作者，偶然病幾個月費了幾十元錢，或老年死亡。四，是家道不睦，人口增加異姓婦女漸多，以致家庭失和；小而影響於經濟，大而致起分家。五，是少年子弟讀書之費用及其減少勞力，家庭經濟有裕後便使子弟讀書，其費用雖有限，然而去了數人的勞力在農田爲一大損失。依此之故，小農業家庭的子弟讀書不數年就得停止。六，是借債之利息，中國鄉風借債之利息甚重，小農業家庭偶然遇到不幸納債數十元便因此賣田，甚而至於亡家，誠因農產所餘甚有限。以上這六種阻力，不必盡有，有

了一二種連接起來，其家庭經濟不但發生阻力，並且又窮困起來。（乙）工商業家庭經濟之變遷，這種小工商業之家產較農業易於興起，其進步的阻力也較少，唯一重要的關係是在其生意之賺賠。但這種小本營業多由生徒教育中訓練而來，故其人之勤儉耐勞信用經驗是平常應有的，所以這種營業除營投機生意外，比較總是賺時多於賠。雖然，而商業的家產遠不如農業的持久，誠因其生意之家產比較農業易治，而其子弟由工業轉到讀書改業以後也多易於流爲奢侈，因此其家庭經濟之變遷也速。總之，平民家庭經濟之變遷的最大動力是：

（一）水旱天災，（二）人口增加。

每遇到水旱之災後，農田爲之大更動：富裕有積蓄之家乘着機會買些價低的農田，積債之家迫於利息之日增飢寒之逼，不得不低價出售。每隔一二百年其間若無重大變亂災疫，則人口增加至速，於是農田少人多；農田之價增高，則貧民愈不易得到農田。在這兩種情形之下，很多小資產家庭不幸而變爲佃農，佃農遇到水旱天災之不幸便典賣兒女或流爲乞丐，所以每遇到年成減收則販賣人口之事必多；在大地主周圍一

帶出賣人口尤其是多。以上所說的皇室官僚紳士土名財主和平民家庭等兩種經濟生活所養成的是：

(甲)人格與行爲，前一種多半是靠人情生活，因此養成了卑鄙無恥奔走鑽營的行爲。後一種多靠自治之力，養成了勤儉自修的行爲。(乙)民族習慣，前後兩種都是富於人情之主觀的情感，對於客觀的事體之意志非常薄弱。(丙)思想認命。(丁)政治觀念，非常薄弱，後一種只有自修與習慣，全無政治觀念。(戊)經濟觀念，前一種可說沒有經濟觀念，後一種是家庭集中的經濟觀念。總起治亂富貧之歷史的循環之原因是由於：

(甲)遺產(乙)地位之不同(丙)環境之變遷。

第八章　五千年的歷史循環在今大變動之所以然是由於農化爲工。

前章說的是治亂富貧之歷史的循環之所以然。原來是人類的生活在農業生產組織之下相處既久，則所有的經濟情形之變遷皆付之於自然轉機的大流，似乎人事無可奈何。章行嚴先生在他作的農國辨上說：「建國之本源既異，—農業與工業—所有

的政治道德法律習慣皆緣是而兩歧。」這話誠然，就是人民在或種經濟的生產組織之下既久，則所有的道德政治法律習慣思想知識皆演成一種固定的習慣以爲這是天然，或是天理應該如此，非人力所能爲。久而久之，也就沒有設法別開生面的思想了，因爲他有個自然轉機慢慢的否極泰就來了。梁漱溟先生在他的東西文化及其哲學上說：「假使中國沒有西洋文化進來，則再過二千年其生活仍不變。」這話也很對，儒家的政治法律思想道德倫理等在中國之所以能生存不變至二千餘年的原因，便是全憑農業生產的經濟組織。假使破了這種經濟的組織，不用說其法律政治思想道德習慣不適用，就他的倫理恐怕也要去一大半。前章曾說過，由漁獵畜牧進到農業的生產方法之進化變遷。現在接前說由農業生產方法進爲工業的生產。工業生產的方法便是機械代手工自從發明了機械的生產工具，於是國內所有的生產倍增，前之每日所產，今則無須乎一分鐘。可是機械的生產能力不僅能速而已，除此以外，還有兩個重要的能力：(甲)在農業時代之各種土產手工不能製造與保存者今則能之，(乙)農業時代之不能產生創造與轉運者今則能之。生產加上了這幾種能力，於是全國的生產

製造品由無而至於有，由少而至於多，由必需品而至於奢華品。人民的生活也就隨着生產由儉而至於奢。生產力既發生了這樣大變動，附屬於生產力的要求也就繼之而生。其最重要者即資本知識教育組織秩序五種：

（一）農業時小資本農工商，今則全不適用，例如耕具建築交通貨幣今則一變而爲機械器具鐵路火船水利錢幣以及一切製造工具與衛生需品等。

（二）知識，農業時的生產知識由家庭工行師徒之以經驗相傳工業時則由學校教受，像甚麼建築設備計畫管理製造，使用機械，修理器具，監督以及一切關於技藝學術上的知識，都是農業時所沒有的。

（三）教育，農業時代的生產教育寓於家庭及工商營業兼教育之中，工業興後有了知識的要求，馬上就得興新教育像甚麼工商業專門職工鐵路礦務地質美術醫學各學校，以及物化數學等也相繼而興。

（四）組織，農業時之一切關於生產的組織規模小，資本不易集中，家庭孤立性的居多。工業時之生產的組織規模非大不可，資本集中；社會團體國際性的組織發展，像甚麼

萬國郵政的組織，國際貿易公司銀行，各種機械鐵器電料紡織製造各廠礦務局商業公會，新教育等組織皆是。

(五)秩序，農業時的秩序隨着家庭集中的經濟而寓於家庭；因此以風俗習尙古訓道德可維持者居多，故其法律簡單，亦可爲治。工業時的經濟是社會團體國際性的，故其秩序的需要繁雜，如各法律機關—警察審判等。且其風俗習尙道德都有新的要求，舊的全不適用；在其新舊不接之時其現象自然就會紛亂，因此新政治法律道德等便產生。

有了以上五種新生產之要求的設備，這便是由農漸化爲工，於是「新世界」生。「新世界」出現之時，便是舊世界崩壞之時。這種自然現象，眞好似種腐於地而芽生。這原是宇宙間的東西由簡而繁繼續不斷的進行。在進行之中人類生活分了漁獵畜牧農業工業四個接連不斷的階級每個階段上的人類生活必需的資本知識教育組織秩序等等都有他的自然現象和適用；也自有他的新要求和新變動。在這四個演進的階段上，可以看出他的結果是由簡而繁，由力而知，由畏自然而利用自然。例如最初人只

知有己而不知有神，進而由驚異畏神給神修廟宇謂神繼而由修廟宇謂神一變而興醫院學校以醫人教人。新世界出現時一切機關組織較前增加百倍商工業之資本繁生最速，人才須急，所以僱工薪金增。新知識階級又都是從新生產裏的教育出來的，爲他附屬的，爲新生產提倡的主要分子，於是生活日趨於奢侈。不數十年的工夫而之所謂荒村者，今則爲繁盛區矣。這個時候國內分了新舊兩知識階級；舊階級即是農業時代遺留下來的那些讀書人。他們經過新生活的新生產之排擠，繁華之引誘，新教育之排斥，新知識之攻擊，眞是使得他們頭腦昏迷紛亂如麻，思想忽東而又西，意志展轉舉無定棋。家內經濟富裕平常行爲廉潔操志堅決者，或無欲以觀變；或設法宣傳反對一切新的；或持悲觀憪世的態度；或到處演講舊有的思想和政治；或積極的發揮光大舊書所載的意義；或赴國外考察人家的文化，回來著書立說以救世；或倡革改家內經濟窮困及意志薄弱者，則或入速成科求得點兒新知識，以圖混碗飯吃；或求一個官僚謀個書記；或討得一官僚的「人情」，弄個不工作的虛職；或專做政客；或奔走一個軍官，作個策士；或用金錢「人情」買個議員職；或在新舊之間做種種的投機。小農兼工商

或小工商一則迫於業務之失二則慕仰都會商埠之新生活之富華，薪金之多，如是舍去鄉村以貧寒吃苦忍勞勤儉之勉强可支持之生活，投往都會商埠者亦不少。舊有的道德，也隨着新經濟變遷，譬如社會的經濟較家庭經濟其男女交際之機會多，於是社交易於公開，向來「三從四德」的道德，便要自然的崩壞。再譬如「孝爲百行之原」的倫理道德，其第一的條件便是「敬養」；要做到敬非親自侍奉父母不可；在社會的經濟狀況之下，如何能像家庭經濟可時常在家侍奉父母！於是孝親的道德也要改其面目。政治法律大部分是維持經濟的組織及社會的道德習慣與秩序的；今其經濟情形已變，則前之政治法律自然的隨之而失其效用。

就這樣，我們中國五千年的農業家庭經濟和偏於人情主觀的情感的文化遇着了兩大勢—及至東西航路交通以後—力：

(一)基督教(二)資本帝國主義。(他倆影形不離)

這兩勢力輸入之時，便是中西文化接觸交鬨之日。我們前已說過，歷史告訴我們說：凡是兩民族互相接觸之時，最先交換的便是那些皮毛有形的東西。基督教在中國起

先伴着甚麼幾何地理，繼而高大教會教堂和金錢教育醫院。到如今也沒有許多中國人懂得基督教的眞義。他倆來不多會兒結果鴉片輸入及其戰爭，英聯軍入廣州割香港聯軍入京津火燒圓明園南京北京天津各條約立英滅緬甸法佔暹羅日佔臺灣德租膠州俄租旅順大連英租威海衛法租廣州灣激起了庚子變亂殘殺之慘。我殺一德教士而失膠州灣俄在黑河把我三千男女老幼婦女兒童推在江中淹死，我不敢過問。這些事現在爲世界歷史之寒，恐怕永遠爲世界歷史之寒。我先人在這種驚慌悲慘憤懣之中起而採取人家的文化中流弊的文化：請外國教練官，譯外國兵書操典，各省設兵工廠，講武堂，小站練兵。辛亥革命改稱共和；於是五千年的歷史循環至此起了大變動。其現象是這樣：

(一)文化，歐戰前的文化革改是簡直的趨向於愛國軍閥資本等主義。歐戰後有所謂「新文化」之提倡及「整理國故」。究竟甚麼是「新文化」也非常抹糊，「國故」裏有無救中國現時與世界之關係的材料，恐怕也未必知；充其量也不過只有反對軍閥而已。(二)教育，現在的教育——好壞不提——有一個趨勢的現象，便是大多數平民越發的

無受教育的機會。從前買本書在家讀尚不能普及，現在教育費日增，平民生計日窘，更無受教育的機會。結果，唯有軍閥官僚資本階級得教育。這是歐洲各國經過的；現在我重蹈其轍。(三)國會，我國於抹糊盲目之中照例的開了國會，採取了人家的憲法；並不管他適用國民的經濟現狀，有益於大多數的平民生活否。歐洲各國憲法多半是置於經濟的基礎上；所以其官僚也是商人，像甚麼公使領事，都是商人之一種。而我國拿些向來不講經濟，空談仁義道德的窮「人情」之主觀的情感謀生活的人，充議員來講憲法，直是如同瞎子看顏色一樣。結果，只有謀位置，靠軍閥，奔走無恥，鑽營用他的卑鄙心理賣身受「冰炭敬」「五千元」而已。(四)政府，這幾年可說沒有政府，有之，也不過爲軍人的集合體及資本帝國主義下的一種「殖民賬房」罷了。(五)新式的封建爭雄的戰爭，歐洲各國練兵爲開闢殖民地與市場，我國莫明其妙的採取了人家的軍閥主義，結果，造成「督軍勢力」。軍人再加上政客一變而爲新式的封建諸侯。興亂也是他們，平亂也是他們，一部分亂，一部分平，於是直奉皖直戰爭相繼而起。(六)舊式的革命與戰爭，革命是一種改造社會急進的方法。但是要這種方法有成績須有三個重要

的條件：

（甲）在大多數國民的共同利益上，有普遍的宣傳和組織；

（乙）在宣傳組織中時刻不斷的有人才的訓練與人格的維持；

（丙）在客觀的利益上結合，而不是在人情主觀的情感上聯絡。

嚴格的講，我國沒有革命；有之，也是一種更換位置湯武革命最爲當時的英名，但也不過逼迫桀紂去位而已。辛亥革命雖僥倖成功，然而不知那時全憑環境與時代之力。直到如今，革命者還在那裏招兵買馬，構備機械，佔住一省的地盤，硬用殺伐的方法往外打着擴充地盤，想着佔了這省再佔那省。這種辦法明明的是襲了舊式安錄山洪秀全的造反方法。在昔之交通不便，環境不同，如此戰爭殘殺幾年或幾十年，或者趕上人民儼亂水旱天災「朝庭無福民遭難」的羣衆心理等的機會，可以成功，而今則交通環境民智不同，此方如何能行！在無治主義不講經濟以人情代法的習慣之下的民族，要革改社會須要一種比較簡單明瞭的經濟改造與法制的宣傳，然後纔能使人懂，比較易於實行。若拿一種空汎複雜主義——如「三民主義」——和法制——如「五權憲法」

號召羣衆不但不適用且不能使人懂因爲我國民只知有「王法」並不知其他只有人情之主觀的情感很乏客觀的事體之利益的理性的意志如此民族的習慣以純理性行爲的五權憲法之對立的法制和須要意志堅決去做的三民主義如何使得所以革命者自身多不懂其主義之如何只有一種情感的結合並非服從於共同目的利益之下人情來了就結合人情去了雖自相殘殺亦不惜。結果擁二十萬大兵自己殺自已至數年之久革命不出一省。這不是富於人情主觀的情感缺乏客觀的事體之利益的理性與意志的民族纔有這樣的不幸麽。（七）政黨我國沒有政黨有之亦待將來造成。今所有的政黨非政黨實在是一種本於人情的感動與自身生活的要求之一種結合這種小結合非常的多無論是自名爲革命派教育派國會派外交派都有無數的「小首領派」密布其中多數學校亦然。這種「小首領派」之組織是本其人情的力量之所及運動拉籠幾個人或十數人結爲一小團體並不以客觀的事體之利益爲前提而以「恭維首領」爲標準。還有一種組織是些「小政客」集於一個化較有權力或有聲名者之下借以利用他第一先謀其所恭維者的地位增高以便可從中得到權利。

更有一人兼一三黨者名爲「八方面的聯絡」。(八)租界與犯罪，我國自有了租界以後，便又有大罪犯；且無論政治刑事民事只有懲辦貧民盜偷債案等而已。民國以來，只有袁世凱懲辦王治馨一人，其餘則多係用變相的「人情」手段，打草驚蛇使其走幾步到了租界便算了事。所以租界屢次擴充，仍不足供給官僚軍人大員修蓋房屋的需；那些總統總長都無恥的逃避在租界中；其意以自己「獨居安樂窩」視國民爲賊；其無恥至此。(九)外資營業，外資輸入中國及外國人之來中國營業者共分四大部分：

(甲)文化上的經營，這種經營分宗教與教育兩種；教育分由其商會籌款辦的，有由教會直接籌款辦的。教會遍地且不說，其教育所辦之學校，據北京青年會之調查數目如下：「一，教會立大學專門學校十八處，共男生三千六百七十人，女生三百五十人；教會立師範學校四十八處，共男生三百六十人，女生二百六十二人；教會立中學二百九十一處，共男生一萬二千六百四十四人，女生二千五百六十九人」。唯日本初不甚注意，近見受了外交的影響也大留心於在中國製造其應用的人才。

(乙)商業的經營，外人在中國所營之商業，大約分採取原料，輸入製造與當地經營三

種。這三種營業以關稅協定及不平等條約爲保障。所以我國製造家有乏土產生貨之現象。奢侈品與毒性品之輸入，充滿了市場本國製造於目前稍稍能夠維持者，唯一的是依靠勞力價賤當地的營業以礦產鐵煤工廠製造爲最多。上海一偶之紡紗廠，外人經營者一半且名爲中國人經營者，其資本有不盡中國人者。

(丙)債款，我國自維新以來無一事而不是恃外債過日子。外債之營我國者有政治，經濟，軍事三項。一切整理財政發展經濟及改良政治之事，都有外債及條約掣肘。

(丁)交通，鐵路交通都爲外人經營且不說，即長江海岸亦完全爲外人利用。總之，我國所有的經濟政治文化教育十之八九在外人手中。這話並不是過言。

(十)「官僚資本」中國自古有富貴相連之說，可是在歐化輸入以前，爲士者以不講經濟羞於爲商，因此有「不與小民爭利」之風，故官僚只有貪贓賣法施惠報恩賣買人情得些錢財而致富。自提倡實業輸入歐化後，於是彼輩捷足先登發生了「官僚資本」。這種官僚資本家有三種(甲)文官，(二)軍人，(三)人民代表。他們穿上制服便是官僚，脫去制服，便是資本家。文官由縣長起，直至總統。軍人由團長直至巡閱使。人民代表爲參衆省議員。每個

大一點兒的官僚門下又有無數的小資本家。他們的資本來源各有各的門徑：文官的資本來源，由國家的收入，調查，監督，賣官爵勳，更動增減官職，借債等類。軍人的資本來源，分戰時，平時；又分戰鬬軍與駐防軍；戰時以戰鬬軍之進款爲優，因爲在用軍之際，自然多有機會；像甚麼開拔費，軍需品的損失，兵工輜重及一切公費的虛報。平時以駐防軍之進欵爲優；像虧扣空額軍餉，保辦當地的種烟，販烟，賭局，勒捐詐取等類。人民代表的資本來源，像省議員之恭維省長，督軍，或合他們共同舞弊，包辦各司廳長及官司；參衆兩議員之投票同意，包辦選舉等類。官僚資本之營業：各商埠之銀行公司礦務交通等股票，租界之房產，多爲他們經營。某軍人對此有幾句話形容官僚資本營業之眞相甚痛快；他說：「今吾國大弊，率以官爲商，全國銀行暨實業公司半爲軍政兩界壟斷殆盡，而民間之投資者反寥若星晨」。這是官僚下台搖身一變而爲商人；一方面借着當日爲官的勢力，向政府上下其手，狼狽爲奸；他方面借着當日對外的關係—借欵—做秘密勾結的賣國事件。民國十二年九月各報載某總統下台在滬對人說：「我兩次幹總統，皆不如我做生意安閒自在。我有礦務票很多；又南洋兄弟烟草公司中國製糖公

司馬玉山餅乾公司」均有股分，且係董事。」再如董康爲財長時曾有請禁官僚營商之議。他以爲上自財部次長下至辦事員大多數莫不經營銀行公司或錢號等業。并條陳八種財政舞弊：「(一)財政部官吏兼業銀行，對於本部爲投機事業。(二)以私人款項假托商號重利盤剝。(三)經發不切要之款項，從中勒取回扣。(四)淆亂收支之定法，從中侵蝕。(五)收集支票庫券與部抵銷實款。(六)未得許可，擅結不公平之條件契約。(七)未得許可，擅移渡鉅額之債項。(八)未得許可，擅處公債票庫券及其餘有價證券。」總之，半政治性質之各銀行公司等皆爲官僚侵蝕公款所得之貯藏所。某軍人對於官僚侵蝕公款營商也有一段專電登於各報。他說的民國財政狀況甚痛快：「民國十稔，變亂相尋，火熱水深，民不堪命。追原禍始，不外軍閥肆虐與財閥壟斷；軍閥則塗炭生靈，財閥則吸取脂膏，其害乃甚於洪水猛獸；所謂天下雖瘠而吾貌則肥，噬膚滅鼻，吸盡蒼赤膏血。」(十一)平民經濟狀況及其自治的生活崩壞，由自然經濟進到工業經濟中之時間，最苦的是平民經濟：向來之耕種兼工商之小資本營業之手工製造家遂漸受了工廠製造的影響，以致失業。新經濟知識與(則農業時代的經驗道德自修遂漸破

壞。其情形是這樣：

(甲)農業工業時的農業較前格外發達且速，因爲工業時的耕具試種與水利辨土性等的知識及大規模的組織都是由學校教育研究與實習。手工時的耕具知識經驗至此多不適用。但這些與農業的資本非較大的地主不採能用。除非是有一種平民共產的組織在鄉村，不然，那貧民小地主是不能採用新生產法的。——中國爲老農業國，以致演成小農產地主爲全國最大多數；他們的農田多零碎斷片，甚妨碍與永利購買耕具等，且多無力受教育。在農業時代之地少人多之農戶可兼工業——如紡織等——借以補助維持生活，今則受了工廠製造的影響以致失去從前的補助，於是迫於無可奈何只好赴工廠謀生活；若謀不到生活，則只好賣田暫過日子；繼則完全失業。

(乙)工業，農業時代之手工製造的生徒工行制也多被機械工廠製造打破。前之恃手藝與小資本營業者今則非備機械不可；若不能則變爲失業。

(丙)商業，工業時代的商人比較農業時增加得多，但其資本組織日漸擴大，新知識之要求，舊「學生意」之制度也漸不適用。一國的生產必先發達農工，然後纔不失爲生

產的相應誠因商人原爲補助生產之一種，而非直接生產者。所以若農工不先發達而發達商業，結果徒給外貨擴充市場，引起國民的奢侈生活。目下的中國便是這種現象。他於鄉間平民的生活只無增加銷費，而不增進生產，十分的危險。

（丁）奢侈之風漸開與奢侈品的輸入，調濟農工商生產之力的平均，全在一國的政治。而我國莫說無好政治，即有，除非是打破關稅協定；不然，則不能制止外國之奢侈品的輸入。要調濟國民的經濟，非按照國民的農工生產發達之狀況，制止商人販賣奢侈品的輸入不可。現在奢侈品遍國，以致奢侈之風漸開，於是貧民益困。

（戊）舊自修的道德破壞，農工商之自治生活前已言過。他們的產業多係以人格得之，而以人格失之；而其人格之轉移又多在乎產業之大小有無限制；產業大遺產不數世而人格自壞。工業時代的產業，有經濟學以維持之，有利息以繁生之，人有專門教育訓練之，故其貧富不易轉移；貧者比較常貧，富者比較常富。貧人無業主的希望，只好過一日是一日，無前奔的努力；加之家庭所傳的農業生產及生徒所傳工商制改爲學校教育，而平民又得不到這種教育，於是農業時之勤儉自修的道德逐漸破壞。（十二）兵匪

日多，以上所說的平民經濟狀況及其自治的生活崩壞的現象，在我國雖沒完全實現，因爲我國的自然經濟在鄉間還存一大半；可是這就貧民失業者日多，將來還要日多一日，貧民多迫於飢寒則亂，外人的財產是要保護的，於是兵就多；一面兵多，一面增匪；若不急速設法救濟貧民，空談甚麼「個人的道德，恢復甚麼國故，」不管國故裏有無救現時中國的法則，結果還是同舊的離開人的生理談心境無異。長此以往要演成兵匪的中國還有甚麼文化！我們拿大多數社會生活的實事及其歷史來解釋中國文化至此爲止。在這裏把中國文化之價值歸總一句說：中國文化是有價値的因爲他佔一部分人類生活之互相原諒的「情，」但是要做到這種「情」的生活非先把生理之必需的經濟問題解決了不可。

第九章　西洋是甚麼文化之略略的解釋

西洋文化尤其是複雜，要詳細的解釋更非專著不可。就他們大多數社會生活實事及其歷史比較中國文化來解釋，簡單說是偏於論理及干涉人的文化，不像中國文化那樣注重名分以尊卑上下貴賤等差之義爲實行五倫的人情生活。其所以如此者有

三原因：

（一）地理與經濟的關係，人類生活第一個問題便是得去應付生理之要求，所以首先要解決的是經濟問題。歐洲地理山脈河海島嶼平原錯雜，氣候不齊，所有的物質現象及物產也有各異。因此各民族對於解決經濟問題的方法，也各有所適宜。畜牧農業工業的經濟繼續着前進，演成一種節節進化的形式，不曾像我國在農業經濟組織之下歷史五千餘年，演成一種歷史的循環。而其所以能如此者便是先由溫帶民族文化進而至於寒帶的民族；就是先埃及希臘再羅馬終北歐民族。今之文化爲北歐民族文化。溫寒帶的民族之生理的要求，各有其自然的適合，所以其生活方法及其程度也隨之而各有所異，例如最平常的日用飲食衣服居處建築：溫帶人多菜食，寒帶人則多肉食，溫帶人多布衣寒帶人則多皮毛衣，溫帶人的房屋薄小微弱無須火爐，寒帶人則其建築貴堅厚非弄火不可。菜食布衣之需，其方法則貴農圃，蠶絲；肉食皮衣之需，其方法則貴畜牧與育畜；無須乎弄火之居處，則草柴之火已足，非弄火不可之居處，則必須木柴煤火，不然，則必須地穴而居。有了需要，慢慢的就產生了方法。同是一種科學藝術在溫

帶雖有，而無須乎繼續着發明，所以也不能繼續着研究與創造；在寒帶則不但要發明他，并且還要繼續着經驗研究與創造。此希臘文化在北歐民族手裏之所以繼續創造也。溫帶與寒帶人的與自然現象之接觸，也各自異，故其見景生情之感亦不同，例如蔣方震先生所著之歐洲文藝復興史之導言中說：「以歐洲之地理言，亦有南北二宗之大別：北歐之天灰色，南歐之天藍色；北歐之樹木蒼古，南歐之花草秀媚；北歐怒濤激浪風急天高，南歐天朗氣清白沙碧浪；北歐冷，南歐熱；故其人北歐偏於憂鬱強於志而習勞苦，南歐偏於閑爽富於情而耽逸樂……北歐野南歐文」。由見不同之景所生不同之情，再加之以日用常行之生活習慣種種的不同，於是其信仰希望思想觀念自各有異，演之既久則自成一種民族性。在民族性之不同上所產生的文化無論是屬於對自然的或是對人與人之關係的也自各有其適宜之不同。同是吸收外來的一種文化，其見解與實用亦必各有其異趣；例如同是基督教在希臘羅馬北歐民族解之行之亦各有其異趣；同是回教在土耳其人與中國人行之則有不同。其餘藝術哲學政治法律也是一樣隨民族性及其境遇而異其見解之異趣與實用。

(二)種族的先後興起之遇合。前節說的是歐洲文化之產生與其天然地理及經濟的關係，而其進化是由於溫帶的民族文化進而至於寒帶的民族，纔能夠繼續着發明，這其中便是所謂種族的先後興起及其遇合。民族與民族之遇合最先互相交換的是些有形的藝術的成績品，次宗教政治等，繼而文學等等。但是所謂互相交換者並不是由於和平教育方法的遇合，而是由於營商侵略，傳教戰爭，殖民，征服等類的結果。所以人類的歷史差不多是一部戰爭史；種族與種族戰，國家與國家戰，階級與階級戰，宗教與宗教戰，藝術與藝術戰，所有的藝術宗教政治法律文學等類在歐洲差不多都是由於其民族之先後興起之遇合的戰爭中得之，而加以適合於自己所用的新的分子而成今日之結果。例如數學，在埃及或者只用於最平常的日用常事及天文學，而傳到北歐民族則繼續着發明用於物理化學及哲學，誠因北歐民族有用數學征服自然的生活之必要；藝術在埃及或者只求足用於迷信上的建築，如金字塔及玩物上的造作，如獅身人面像等類，而傳到北歐民族則節節發明用於征服自然。同是火藥，在我國只求能演一種爆竹聲而足，傳到北歐民族則繼續着發明用於機械的戰器。可見人類歷

史的戰爭與藝術文化有莫大的關係。歐洲所有的機械發明與技術等類都是先由戰器而繼續着推到織布鐵路農具等的應用。同是宗教政治法律哲學在希臘則今比昔强不多，在北歐民族則放大與發明及革改；其所以如此者是由於其生活之要求及爭雄競立建國，假使沒有北歐民族，則埃及希獵文化恐怕終是他，試看今之埃及與希獵如何！

(三)基督教的教義，及其組織，一民族的文化如何除地理經濟及民族與民族之遇合的關係外，還要看他的信仰與希望之普遍的教育如何。這種普遍的教育便是宗教或與宗教相等的倫理教育。北歐民族唯一的普遍的教育，便是基督教所以要知今之北歐民族文化及其民族精神如何，非先明瞭基督教義與其組織不可。研究西洋文化不研究基督教義與其組織，也猶之乎研究中國文化不研究儒家的教義及其組織。基督教對自然及對人與人之關係的重要教義如下：(甲)不畏自然。基督教之對自然說自然宇宙是被基督神創造的。宇宙既被神創造的也能夠被神毀壞之，如舊約全書之言創世紀是。以今世思想發達之眼光觀創世紀之話，誠不足致信於人。豈不知耶和華創

造宇宙的神又嘗「與人同在」創造奮鬬戰爭，這便與人生以最大的不畏自然證之以實事歐人之勇敢有爲創造之精神雖有地理經濟民族與民族競立爭雄爲之因，然而基督教之創造精神也與人以莫大之助。(乙)排斥異教同時亦排斥迷信，而只許信創造宇宙的神，如新舊約全書中之神與人立約盟誓不准信他神違則受罰猶太人以不奉基督而被滅國。歐洲直接間接的宗教戰爭演成一千餘年殘殺，最後演到了中國激起庚子義和拳之亂，其原因雖不一，然而基督教之排斥異教實爲最大原因之一，而同時也除去許多妨礙人生創造的迷信。(丙)貫犧牲對基督服務與世界主義，同時干涉人的一切生活之實際，如基督教徒之傳教犧牲百折不屈普遍世界，是這種犧牲的精神，雖是激起種種戰爭殘殺而不惜，然而一方面關於世界的文化溝通也有莫大之助。(丁)武裝戰爭的教義，基督教既有征服世界使人都信仰他的世界主義，所以基督教會一成立則武士騎兵隨之而起。昔之十字軍之騎士今之救世軍雖係是不免有教會的舞弊，然而基督教義實有武裝戰爭的精神與教條，例如新舊約及讚美詩差不多處處含有武裝征伐戰爭的精神，讀者莫不知之。歐人的好戰殺伐，並不是無敵而來的，(

戊）輕家族，重基督，貴對社會服務；證之以實事歐人之奉基督教者對於家族的觀念，較未奉基督教者淺多了，例如猶太人之家族觀念甚深，即是其證。新舊約之言此義者見不一見。（己）助人以自新與奮鬪，人作了罪惡只用在基督面前誠心祈禱懺悔，則得基督之救也能成為「義人」後來教會舞弊立贖罪劵等借以發財投機詐取感人，這雖是教會之過，然而此教義實有救人以自新之道；像新舊約之「主救我」「耶和華與人同在」奮鬪等幾乎為全書的精神。「主救我」與「耶和華與人同在」深深的入了奉基督教者之心了。（庚）博愛平等自由與革命的精神，博愛是發達人類社會性的平等與自由是發達人類個性的；同一教而有此二義故其中寓有最達的革命的精神，如舊約書中耶和華或其使者常常與牧羊的摩西及當奴隸的約瑟同在與埃及王奮鬪戰爭—見出埃及—殺伐，又為書中（特色）。歐人之民族戰爭平等自由之爭並非無故而有此精神。新約書中耶蘇倡博愛平等自由革新的精神更無論矣。並沒有半點相似如我國經書之尊守倫理名分，「歌王之功」「頌帝之德」……總之歐洲文化之「德模克拉西」政治與科學的產生由來已久，其文化之偏於論理及干涉人也並非無故。（完）